ROMANO GUARDINI

LA EXISTENCIA DEL CRISTIANO

Obra póstuma

ESTUDIO INTRODUCTORIO Y TRADUCCION DE

ALFONSO LOPEZ QUINTAS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMXCVII

Título de la edición original: *DIE EXISTENZ DES CHRISTEN.*

Los derechos de autor quedan reservados
a la Katholische Akademie in Bayern.

Portada: Estudio A2.

© De la edición original: Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976.
© Biblioteca de Autores Cristianos,
Don Ramón de la Cruz, 57, Madrid 1997
Depósito legal M. 2869-1997
ISBN: 84-7914-279-0
Impreso en España. Printed in Spain.

INDICE GENERAL

Págs.

ESTUDIO INTRODUCTORIO por Alfonso López Quintás IX

PRÓLOGO DEL AUTOR XXXI

INTRODUCCIÓN: La existencia y el pensamiento existencial . 3

Fe y Revelación 13

Mundo y experiencia del mundo 13
La Revelación 15
Abraham 17
El proceso de la Revelación 20
La fe 26

El Dios vivo 27

Sentido de la relación con Dios para la existencia humana . 27
La idea de Dios en el Antiguo Testamento 30
Jesús, Revelación de Dios 46
El carácter de la Revelación bíblica de Dios 56
La doctrina bíblica sobre Dios y su propia existencia . . . 59
La Revelación bíblica y la existencia del hombre 67
El comienzo de todas las cosas 76
La cuestión 76
Respuestas a la pregunta por el principio 78
La respuesta de la Revelación a la pregunta por el origen . 80
La creación de las cosas y el hombre 90
Estado original y paraíso 98
Observaciones preliminares 98
Esencia y sentido 99

El pecado original y el concepto cristiano de la historia . 107

La concepción no cristiana de la historia 107
El concepto de historia propio de la Revelación 110
El devenir del hombre y su puesto en el mundo 112
Paraíso y prueba 114
El concepto de culpa moral, culpa religioso-bíblica y culpa del paraíso 120
La destrucción del paraíso 131
Sin hogar y en cautiverio 136
La muerte 141

Págs.

El pudor y el desorden 151
La ceguera 162
Culpa original y culpa hereditaria 163
La estructura de la existencia humana después de la primera culpa 173
La Revelación del principio y la comprensión de la historia . 184

La Redención y la persona de Jesucristo 195

La perdición del hombre 195
La posición del racionalismo respecto a la doctrina de la culpa 211
Formas religiosas generales de concebir la Redención . . . 215
El problema de la autorredención 222
El carácter fundamental de la Redención 237
La Encarnación 243
El Hombre-Dios Jesucristo 260
La acción redentora 269
La realización concreta de la Redención 299
Desarrollo de la acción redentora: la Revelación 305

La continuación de la obra de Cristo en la historia: la Iglesia 335

La primera situación 335
La nueva situación 345
El tiempo intermedio 349
La venida del Espíritu Santo 352
La continuación de la obra redentora 366
La Iglesia como totalidad viviente 373
Concepciones de la Iglesia como totalidad 384
La Iglesia como autoridad 402

La persona cristiana (Teología de la existencia) 417

La cuestión de la existencia 417
La imagen fundamental de la Revelación 423
El hecho de la Revelación 435
Ser-real, ser-valioso, ser-creado 441
La personalidad 452
El mundo 470
La historia 489

APÉNDICE: Temas y notas complementarias a algunos pasajes. 507

EPÍLOGO 513

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Por ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Esta obra es la versión escrita, con ligeras variantes, de las últimas lecciones impartidas por Romano Guardini en su cátedra de la Universidad de Munich. Para los hispanohablantes que tuvimos el privilegio de seguir día a día estas lecciones en aquella *aula magna* inmensa, abarrotada de estudiantes que miraban al maestro de hito en hito, resulta emocionante poder leer y releer en nuestra propia lengua las disertaciones que su autor pronunciaba con ritmo sereno pero más bien rápido. Más de una vez hubiéramos querido remansarlo para ahondar en las ideas expresadas y asumirlas con la lucidez y decisión que demandan. En las homilías dominicales de la iglesia universitaria de San Luis, Guardini hablaba de concepto, sin el apoyo de notas, pero las lecciones universitarias las leía, según es costumbre general en Alemania. De ahí que, a menudo, resultara arduo seguir la línea de su pensamiento, siempre denso y bien articulado. Tanto más gozoso resulta ahora, con el entrañable recuerdo de la figura del maestro, recorrer pausadamente las páginas que reproducen aquellas lecciones de los años sesenta.

Para valorarlas debidamente, conviene tener en cuenta que la cátedra de Guardini, denominada «Filosofía de la religión y cosmovisión católica», estaba abierta a todos los estudiantes. El profesor debía tratar cada semestre temas distintos y todos adecuados a un público numeroso y heterogéneo. Ello implicaba una cuidadosa selección de las cuestiones a tratar, un método transparente en el desarrollo de las mismas y un espíritu de total ecuanimidad en la forma de solucionar los problemas. Guardini supo realizar con tal maestría esta difícil tarea, que todos sus oyentes veían elevada su calidad personal, aun aquellos que no compartían la fe religiosa del maestro. Esta fidelidad de los oyentes y la fervorosa atención que prestaban servía de gran

estímulo a Guardini para proseguir un año y otro su labor [1]. Respecto a sus homilías en la iglesia universitaria de San Luis escribe en su Diario: «La asistencia fue buena como siempre, a pesar de la larga interrupción por culpa de mi enfermedad. Una maravillosa audiencia. Las alocuciones en San Luis son para mí casi tan importantes como mis clases. La verdad tiene un poder tan claro y discreto... Esta es mi intención en mi trabajo pastoral: ayudar mediante la verdad» [2].

Gestación de la obra

La preparación de estas clases no le resultaba fácil. Solía recogerse en el retiro, tan amado por él, de la casona familiar de *Isola Vicentina,* en el norte de Italia, para seleccionar los temas y desarrollarlos. Cuando se alumbraba en su mente la idea directriz de una lección, dictaba a su secretaria el entramado de la misma, para someterlo posteriormente a sucesivas revisiones, que en casos ascendían a cuatro o cinco.

Como indicó en alguna ocasión [3], Guardini hablaba muy poco de sí mismo, tal vez debido a su innata timidez, pero ahora contamos con algunas notas de Diario que nos revelan ciertos aspectos de su intimidad. Merced a ello sabemos que se hallaba a menudo extenuado cuando concluía un libro o la preparación de un curso. En más de una ocasión manifiesta su temor de no poder continuar su actividad académica normal [4]. La breve indicación que hace en el Prólogo a *La existencia del cristiano,* de que «la marcha de las clases se vio frecuentemente interrumpida por motivos de salud» hasta que fueron suspendidas definitivamente, tiene tras de sí una larga experiencia de sufrimiento y zozobra [5].

[1] Cf. R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía* (Encuentro, Madrid 1992), p.167-169.

[2] Cf. R. GUARDINI, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns* (Schöningh, Paderborn 1980), p.85.

[3] Cf. *La existencia del cristiano,* p.483.

[4] Cf. *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns,* p.45. (En adelante citaré abreviadamente: *Wahrheit...*)

[5] Cf. o.c., p.IX.

En sus actuaciones públicas, Guardini producía una impresión de seguridad y vitalidad. Su talante era siempre constructivo y sus manifestaciones revelaban una positiva afirmación de la vida en todos sus valores. El oyente tendía a pensar que se hallaba ante un triunfador sin fisuras, sin la menesterosidad de quienes tienen que ganar su equilibrio espiritual a través de mil dificultades. Pero ahora sus Diarios nos revelan a un hombre de salud quebradiza, que afronta esforzadamente, hasta el límite de sus fuerzas, los grandes retos que le impuso su voluntad de servir a los demás en el plano pastoral e intelectual. Más de una vez, tras la elaboración de un libro o la impartición de un curso, debió dedicar cierto tiempo a curas de reposo. Durante los primeros días, sentía un gran alivio espiritual al no verse obligado a avanzar en el trabajo y cumplir los plazos obligados. Mas pronto experimentaba la necesidad de proseguir la tarea de responder a las grandes cuestiones que su papel de guía de las gentes, sobre todo de los jóvenes, le iba planteando [6]. A veces la fatiga le provoca cierto abatimiento, que no tarda en superar merced a la atracción que ejerce sobre su ánimo el trabajo pastoral. «A veces pienso que tendría que ser una fantástica liberación el poder decir: ya no necesito escribir más. Ya basta. Pero no puede ser. Lo más importante tengo que hacerlo todavía: la Etica; la gran Dogmática, el libro sobre la Revelación; las meditaciones sobre la Iglesia, los diez Mandamientos y el Padrenuestro... (...). Qué vida llevo... Sólo hablar y escribir sin pausa... Y luego el precio que debo pagar por ello... Pero algún día se clarificará todo y podrá comenzar la vida» [7].

Este mayor conocimiento de la fragilidad del admirado profesor nos acerca su figura y la torna más entrañable y valiosa. Ahora sabemos leer entre líneas sus obras y entrever el esfuerzo que implicó para el autor ir determinando el contenido de la «cosmovisión cristiana», la forma cristiana de ver el mundo y sus manifestaciones culturales. Guardini

[6] Al final de un semestre, escribe en su Diario: «Ultima lección. Termino antes de tiempo, estoy cansado. Un sentimiento maravilloso: ahora no "tienes que hacer" de momento nada más. Pero junto a mí se halla un grueso fajo de pruebas de imprenta de mi libro sobre Rilke. Ahí hay algo que "tengo que hacer" todavía; pero al menos es algo distinto». Cf. *Wahrheit...*, p.45.

[7] Cf. o.c., p.34.

advirtió desde muy pronto que la fe religiosa nos permite ver de modo nítido el sentido de la existencia humana, y ésta a su vez nos da luz para asumir profundamente el mensaje revelado. La Revelación nos transmite su mensaje, y la vida nos dispone para estar a la escucha. Esta relación interactiva confiere a las lecciones y libros de Guardini una saludable tensión espiritual, que es fuente de muy hondo saber. Ante un concepto de la Escritura o la Teología que se manifiesta profundo, Guardini no tiende a recibirlo pasivamente; intenta penetrar en su sentido genuino. Para ello pone en juego el método «fenomenológico» de análisis de cada realidad «en sí misma», sin prejuicios ni veladuras. Con el uso rutinario, los conceptos más luminosos sufren un desgaste y se enturbian. El pensador debe prestar el gran servicio a las gentes de purificar el sentido de los conceptos, enriquecerlo mediante el contraste con otros y, sobre todo, merced a la clarificación que los mismos experimentan a lo largo de experiencias humanas muy logradas [8].

Espíritu de la investigación

Desde su primera apertura al mundo intelectual, Guardini vio con claridad que su misión no iba a ser la de un teólogo, filósofo y pedagogo «profesional», «científico». *Profesional,* entendido aquí en el sentido de un estudioso dedicado al cultivo exclusivo y exhaustivo de unos temas determinados. *Científico,* visto como el profesional que estudia los temas de su área con todo rigor metodológico y abundante aparato crítico, en confrontación con otras posiciones intelectuales [9]. Entendió que su misión era espigar en diversas

[8] Cf. *Vom lebendigen Gott* (St. Benno, Leipzig 19549), p.9.

[9] «Trabajar científicamente en teología —escribe— significaba establecer qué era lo que determinada época o determinado hombre habían pensado acerca de una determinada cuestión. Pero esto ni me interesaba entonces ni me ha interesado nunca hasta el presente. Yo veía también la significación de tales investigaciones para la teología católica, que reconoce la tradición eclesial como portadora de la revelación, pero lo que ante todo me interesaba no era la cuestión de lo que alguien había dicho sobre la verdad cristiana, sino más bien qué era lo verdadero. De este modo, estuve durante largo tiempo en una situación incómoda: quería descubrir y decir cosas válidas científicamente, pero no lo podría hacer de la única forma reconocida como

áreas de conocimiento —Teología, Biblia, Filosofía, interpretación literaria, Historia de la cultura...— las cuestiones que deciden el sentido de la vida humana y suscitan, por ello, el interés de multitud de personas, incluso las no letradas.

Esta orientación le causó al joven Guardini no pocas dificultades. En principio, sufrió el tormento de la indecisión, la inseguridad en su vida profesional, la búsqueda inquieta de una vía de investigación propia. Además, se vio un tanto minusvalorado en una sociedad que había hecho del adjetivo «científico» la piedra de toque de la valía intelectual, la seriedad investigadora, la proyección de futuro [10]. Sin embargo, perseveró en su difícil empeño y abrió a la teología pastoral un método fecundo, que alía la profundidad de doctrina con la elegancia de estilo, la sobriedad de expresión con la hondura de sentimiento, la firmeza de las convicciones con el dramatismo de la búsqueda. Este método complejo y poderoso es —según Guardini— fruto del empeño en configurar una «doctrina de la cosmovisión cristiana», consistente en el «encuentro constante, por así decir metódico, entre la fe y el mundo, (...) la cultura y sus manifestaciones, la historia, la vida social, etc.». «Particularmente importante fue para mí la poesía». «Así surgieron mis libros sobre figuras de la Historia de la cultura y la literatura, desde Platón, a través de Dante y Pascal, hasta Hölderlin, Mörike y Rilke; libros que no quieren ser teoría literaria ni teología, sino encuentro, mirada de lo uno hacia lo otro». «Así se repitió en mi trabajo espiritual lo que había sucedido en la historia de mi vida personal: que perdí una cosa para ir a otra; pero, como no podía perder la primera, tuve que buscar una unidad en la que ambas estuviesen vinculadas» [11].

científica. Por otro lado, no sabía de qué modo debía hacerlo para estar yo mismo satisfecho y poder convencer a los demás. Durante años tuve que trabajar históricamente sin poderlo realizar de manera ordenada; y cuando intentaba expresar lo que realmente me importaba, siempre tenía la sensación de que mis profesores no sabrían bien lo que debían hacer con ello». Cf. *Apuntes para una autobiografía,* p.19-20.

[10] Cf. *Apuntes para una autobiografía,* p.171-172.

[11] Alude Guardini a la tensión espiritual que le produjo el adoptar la nacionalidad alemana, a pesar del afecto que profesaba a su patria italiana. La solución consistió para él en sentirse profundamente «europeo». Véase la conferencia radiada por la Radio Bávara «Warum ich Europäer bin» (Edit. Grünewald, Maguncia 1991) y la conferencia *Europa. Wirklichkeit und Aufgabe* en *Sorge um den Mensben* (Werkbund, Würzburg 1962), p.253ss.

«Lo que aquí perdí fue la teología sistemática; lo que busqué fue "el mundo". Pero lo primero no podía ser abandonado; así surgió la unidad de una mirada que capta desde la fe la realidad viviente del mundo» [12].

En definitiva, lo que deseaba Guardini no era incrementar el acervo de estudios teológicos, sino mostrar a sus semejantes la vía óptima para superar el *vacío existencial* [13]. Esta vía no es otra que la de *instalarse en la verdad,* y la verdad originaria del hombre radica en el Creador. Esta idea decisiva la expuso Guardini en un opúsculo de título bien expresivo: *Sólo el que conoce a Dios conoce al hombre* [14]. En él se contiene, a su juicio —según me manifestó en cierta ocasión—, el núcleo de toda su obra. Nada extraño que esta idea juegue un papel relevante en estas lecciones sobre *la existencia del cristiano.* «El acto divino que me creó emanó de la verdad, fue realizado en la verdad y me impuso el canon de la verdad. (...). Fui creado desde el bien y para el bien. La verdad a la que estoy destinado, el bien hacia el que estoy dirigido, se llama "semejanza" con el que me creó. El hecho de que yo exista y que sea el que soy lo fundamentó Dios en una relación inmediata con El mismo. (...) Esta semejanza se define con mayor precisión si se dice que yo, a imitación del señorío que Dios mismo ejerce, debo por mi parte ejercer señorío. Pero ello indica que ese señorío ha de tener lugar únicamente por vía de semejanza, no de modo autónomo; no por derecho, sino por gracia» [15].

De lo antedicho se desprende que la Revelación no se reduce a comunicarnos ciertos contenidos relativos a la vida divina y a la relación de Dios con el hombre. Nos transmite

[12] Cf. *Stationen und Rückblicke* (Werkbund, Würzburg 1965), p.20-21.

[13] Cf. *La existencia del cristiano,* p.176-177. Con ese vacío es vinculada la «experiencia del espejo» a que alude Guardini en el mismo pasaje y que, a mi entender, responde a la difuminación de la propia imagen que tiene lugar cuando se la contempla con mirada *fascinada, obsesiva, fusional,* sin guardar la distancia —«distancia de perspectiva»— que requiere el encuentro. Véase sobre ello una amplia exposición en mi obra *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa* (PPC, Madrid 1993), p.605-608.

[14] Cf. *Nur wer Gott kennt kennt den Menschen* (Werkbund, Würzburg 1952). Esta conferencia, pronunciada en el 75 Katholikentag (Berlin 1952), fue ampliada en la obra *Den Menschen erkennt nur wer von Gott weiss* (Werkbund, Würzburg 1965); M. GRÜNEWALD (Maguncia ²1990). (Versión española: *Quien sabe de Dios conoce al hombre* [PPC, Madrid 1995]).

[15] Cf. *La existencia del cristiano,* p.179.

una «verdad salvadora», nos apela y obliga, es decir, nos vincula a Dios radicalmente y nos insta a configurar nuestra personalidad de modo coherente con dicha vinculación esencial. No se limita a facilitarnos ciertos datos de los cuales se desprenden consecuencias prácticas de orden ético y religioso. Según propio testimonio, Guardini no intentó nunca en sus libros, conferencias y homilías conseguir un fin práctico de edificación o conversión espiritual. Quería sugerir a los lectores y oyentes el tipo de configuración que debe dar a su existencia el que asume con seriedad la Revelación como una doctrina de vida. «... Entre 1920 y 1943 —escribe— desarrollé una intensa actividad como predicador, y he de decir que pocas cosas recuerdo con tanto cariño como ésta. A medida que pasaba el tiempo, menos me importaba el efecto inmediato. Lo que desde un principio pretendía, primero por instinto y luego cada vez más conscientemente, era hacer resplandecer la verdad. La verdad es una fuerza, pero sólo cuando no se exige de ella ningún efecto inmediato, sino que se tiene paciencia y se da tiempo al tiempo; mejor aún: cuando no se piensa en los efectos, sino que se quiere mostrar la verdad por sí misma, por amor a su grandeza sagrada y divina» [16].

A menudo indica Guardini que su preocupación básica es dar vida a sus enseñanzas, para que éstas, a su vez, susciten vida espiritual en quienes las asuman. Tras una lección universitaria, volvió disgustado a casa porque entendía que la doctrina impartida había estado «falta de vida auténtica» [17].

A Guardini le inspiraba y animaba sobremanera dirigirse a públicos bien dispuestos, capaces de vibrar interiormente ante la grandeza de las realidades que meditaba ante ellos. Le resultaba, en cambio, penoso hablar a personas ajenas a su modo de pensar y a sus creencias. Lo cual es comprensible, porque en sus alocuciones no se dirigía nunca a una *multitud,* sino a *cada uno de los oyentes,* con los cuales, en el

[16] Cf. *Apuntes para una autobiografía,* p.161. Sobre el aspecto «práctico-existencial» del Dogma católico, cf. J. LAUBACH, *Theologen unserer Zeit* (Beck, Munich 1960), p.155: «Cuanto más claramente se muestra el Cristianismo como algo no obvio, cuanto más enérgicamente queda en claro que debe ser distinguido de toda cosmovisión no cristiana, tanto más netamente se destaca en el Dogma, junto al aspecto teórico, el aspecto práctico-existencial».

[17] Cf. *Wahrheit...,* p.44.

silencio de su intimidad, buscaba la verdad en común [18]. Si no podía confiar en que iba a darse esta sintonía profunda, se veía interiormente envarado, ya que incluso sus conferencias eran en el fondo *meditaciones.* «Las conferencias —mitad conferencias, mitad predicaciones, quizá sobre todo meditaciones— me dan mucho trabajo. Pero me ponen alegre, en cuanto esto es posible en mí. ¡Tantos rostros atentos...! Tengo confianza en ellos. Pero no puedo pensar demasiado en cuántos son y lo que pasa en su interior» [19]. «Las homilías en San Luis me producen un sentimiento de algo colmado. Se juntan tantas cosas... Sobre todo la magnífica actitud de Forsthuber, que tanto celebra esta actividad y tanto colabora en ella. Párrocos así deberíamos tener muchos. Y luego la maravillosa audiencia. En su mayoría, varones; entre ellos, muchos estudiantes. Y oyen con tal seriedad y atención... Yo evito todo cuanto pudiera parecer efectismo; pero la iglesia está abarrotada» [20].

La atracción que ejercía Guardini se debía ante todo a su *ethos de verdad,* su voluntad indeclinable de buscar la verdad al margen de las convenciones académicas y las modas del momento. Su innata tendencia a anclar su pensamiento y su vida en la verdad se afirmó al asistir en Tubinga, hacia 1906, a las clases del profesor de Teología Dogmática, Wilhelm Koch: «... La verdad era algo tan serio para él, que se advertía cómo ésta se identificaba con su propia personalidad». De ahí que haya sido «el primero que se planteó la cuestión del valor vital de los dogmas» [21].

[18] Su espíritu de búsqueda era netamente agustiniano: «... Es más seguro el deseo de conocer la verdad que la necia presunción del que toma lo desconocido como cosa sabida. Busquemos como si hubiésemos de encontrar, y encontremos con el afán de seguir buscando. Pues, cuando el hombre cree acabar, entonces es cuando empieza» (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate,* libro IX, c.1).

[19] Cf. o.c., p.76.

[20] Cf. o.c., p.75.

[21] Cf. *Apuntes para una autobiografía,* p.118-120.

Pensamiento existencial

El testimonio de este maestro y el ejemplo del excelente compañero de estudios Karl Neundörfer permitieron al joven Guardini descubrir el *valor existencial* de la verdad. «... En lo que a mí se refiere, había descubierto, después de mucho buscar, el hecho de la verdad objetiva y la posibilidad de vivir la existencia a partir de ella. Y tenía claro que, si debía ser un cristiano católico, o lo era hasta el fondo y sin ninguna reducción, o no merecía la pena» [22].

Es muy interesante notar que el concepto de *existencia* a que alude aquí Guardini se refiere al modo peculiar de ser y desarrollarse el *hombre,* no a cualquier tipo de realidad existente. El hombre vive un tipo de existencia consciente, libre, dialógica, creativa, siempre perfectible, ambigua, tendente a la felicidad y al pleno logro de sí misma. Este concepto de *existencia* lo toma Guardini expresamente del «pensamiento existencial» (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger). El término «Existenz» en alemán tiene un sentido diferente en Heidegger y en Jaspers. El de Heidegger presenta una afinidad mayor con el concepto de «existence» en Gabriel Marcel, autor al que Guardini no cita pero que se halla en esa misma línea.

Inspirado en este concepto de *existencia* —entendida como una forma relacional y activa de ser—, el *pensamiento existencial* significa un modo de acceder a la realidad que compromete a la persona del que conoce, la hace entrar en vibración y vincula el conocimiento y el amor, el respeto, la voluntad creativa. Frente al conocimiento frío, aséptico, incomprometido y distante de los meros objetos *(ob-jetos,* realidades proyectables a distancia del sujeto), el conocimiento existencial reconoce que para acceder a las realidades más elevadas en rango se requiere *encontrarse con ellas.* Ello no implica forma alguna de *subjetivismo* o *relativismo.* Se trata de una actitud *relacional* [23].

[22] Cf. o.c., p.122.

[23] Cf. *La existencia del cristiano,* p.XIV-XVI. Sobre el carácter *relacional* del *pensamiento existencial* (indebidamente llamado a menudo *Existencialismo,* denominación sólo aplicable al pensamiento de J. P. Sartre) y su fecundidad para la investigación filosófica pueden verse muy amplias precisiones en mis obras *Metodología de lo suprasensible* (Editora Nacional, Madrid 1963), *El triángulo hermenéutico* (BAC, Madrid 1975), *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (Gredos,

De manera correlativa, el concepto de «mundo» suele presentar en las obras de Guardini un carácter *relacional.* Designa una *trama de ámbitos de realidad relacionados con el hombre,* «el conjunto de las cosas en cuanto que el hombre entra en relación con ellas, las conoce, tiene experiencia de sus valores, las juzga y las configura; en cuanto ellas mismas se convierten en destino para él» [24].

Conviene sobremanera recordar que el cometido primero de los *pensadores existenciales* fue superar la estrechez de miras del *Positivismo,* centrado en torno a los meros *objetos.* Por eso destacan la importancia en la vida humana de las realidades «inobjetivas» *(ungegenständlich, inobjectif)* y advierten que el hombre comienza su vida auténtica cuando se decide a *dar el salto* del nivel de las realidades *objetivas* al de las *inobjetivas.* En Metafísica, el *ser* se pone de manifiesto cuando la mirada deja de estar enquistada en los meros *objetos,* vistos como realidades mensurables, asibles, manejables, delimitables. Cuando afirma Heidegger que «el ser nadea sobre la nada», se refiere a la «nada de lo meramente objetivo». «La "nada" no es para Heidegger ni el *nihil negativum* ni el *nihil absolutum,* como para Sartre, sino la nada como la "nada de ente". Es el alumbramiento de la diferencia ontológica en la concepción humana del ente...» [25]. En la misma línea, escribe R. Le Senne: «Si la nada no hiciese sino liberar al espíritu del filósofo de la fascinación del objeto, ¿qué experiencia podría ser más importante que ésta? (...) La negación y las consecuencias que de ella se siguen no hacen desaparecer la experiencia, sino que la multiplican, la dramatizan, la electrizan» [26]. Deben tenerse en cuenta estas precisiones al leer la alusión que hace Guardini en la página 177 al concepto de «nada» en el *pensamiento existencial* [27].

Madrid 1977), *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa* (PPC, Madrid 1993).

[24] Cf. *La existencia del cristiano,* p.13.

[25] Cf. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Kerle, Heidelberg 1949), p.64.

[26] Cf. *Obstacle et valeur* (Aubier, París 1934), p.20-21.

[27] Sobre el verdadero sentido del *Pensamiento existencial* y la necesidad de distinguirlo de la posición *existencialista* de J. P. Sartre —a la que alude Guardini en las páginas 138, 327, 328—, puede verse mi *Metodología de lo suprasensible* (Editora Nacional, Madrid 1963), p.189-291. En concreto, sobre la función que desempeña el concepto de «nada», cf. p.213-216.

Si se entienden debidamente los conceptos de «existencia», «pensamiento existencial», «mundo» y «nada», se comprende la profunda razón por la cual Guardini piensa de forma *existencial* y defiende a la vez la necesidad de anclar el pensamiento y la vida en una *verdad objetiva.* Guardini no es un pensador *objetivista* ni *subjetivista,* sino *relacional.* Durante siglos, el miedo al *relativismo* frenó la investigación *relacional* de la realidad. Su innato sentido del equilibrio intelectual y espiritual permitió a Guardini superar ese temor y practicar de hecho un pensamiento *relacional* extraordinariamente fecundo.

El retorno, en su juventud, a la vida cristiana fue determinado —según propia confesión— por una frase bíblica que desde entonces fue para él «una verdadera llave de acceso a la fe»: «Quien quiera conservar su alma la perderá; quien la dé la salvará» (Mt 10,39). Guardini recuerda sobrecogido —a pesar de no ser «hombre de grandes emociones», en expresión suya— el día en que esta idea se convirtió en una decisión que transformó su vida. «Poco a poco me había ido quedando claro que existe una ley según la cual el hombre, cuando "conserva su alma", es decir, cuando permanece en sí mismo y acepta como válido únicamente lo que le parece evidente a primera vista, pierde lo esencial. Si, por el contrario, quiere alcanzar la verdad y en ella su auténtico yo, debe darse. (...) Dar mi alma, pero ¿a quién? ¿Quién puede pedírmela, pedírmela de tal modo que ya no sea yo quien pueda disponer de ella? No simplemente "Dios", ya que, cuando el hombre pretende arreglárselas solo con Dios, dice "Dios" y está pensando en él mismo. Por eso tiene que existir una instancia objetiva que pueda sacar mi respuesta de los recovecos de mi autoafirmación. Pero sólo existe una instancia así: la Iglesia católica, con su autoridad y precisión. La cuestión de conservar o entregar el alma se decide, en último término, no ante Dios, sino ante la Iglesia. Entonces sentí como si todo —realmente, "todo" mi ser— estuviese en mis manos, como en una balanza en equilibrio: "Puedo hacerla inclinarse hacia la derecha o hacia la izquierda. Puedo dar mi alma o conservarla...". Y la hice inclinarse hacia la derecha. El momento fue completamente silencioso; no consistió ni en una sacudida

ni en una iluminación ni en ningún tipo de experiencia extraordinaria. Fue simplemente que llegué a una convicción: "Es así", y después el movimiento imperceptiblemente dócil: "Así debe ser". (...) La mayor posibilidad de verdad está precisamente donde está la mayor posibilidad de amor» [28].

A través de su largo y profundo trato con una juventud que quería ser libre mediante la desvinculación de toda instancia que pudiera parecer *impersonal, ajena al individuo, normativa desde fuera del mismo,* Guardini supo mostrar que ciertas realidades no *meramente subjetivas* —por ser independientes de todo sujeto humano—, como son la verdad y la Iglesia, constituyen una fuente inagotable de vida en plenitud y de libertad interior [29]. «Sinceramente, no creo que en mí haya predominado el subjetivismo. Si este término ha de tener un sentido, sólo puede significar que alguien, sin reconocer ninguna regla objetiva, piensa y hace lo que a él personalmente le parece correcto. Pero yo nunca he actuado así; más aún, considero que este comportamiento es sencillamente el de un necio. En el período decisivo de mi vida reconocí que la Iglesia no es una especie de policía espiritual que limita o dificulta el desarrollo de la propia personalidad; de no haber sido así, habría ido por mi propio camino. Al contrario, he tenido cada vez más claro que la Iglesia encarna el tercer elemento esencial en el orden de la Revelación (...). Por eso mismo no fue casual que el primer escrito en el que afronté los problemas de la época fuera *El espíritu de la liturgia,* que desarrollaba el concepto de la vida de oración de la Iglesia ordenada objetivamente; y el segundo, *Sobre el sentido de la Iglesia,* que comienza con estas palabras: "Un acontecimiento religioso de alcance trascendental ha hecho su aparición: La Iglesia nace en las almas" (...). Puedo decir

[28] Cf. *Apuntes para una autobiografía* (Encuentro, Madrid 1992), p.98-100. Véase, asimismo, R. GUARDINI, *Begegnung und Bildung* (Werkbund, Würzburg 1956), p.20; *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* (Werkbund, Würzburg ²1958), p.9. Sobre la aparente paradoja que implica dicha frase evangélica, véase mi *Estudio introductorio* a la obra de Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto* (BAC, Madrid 1996), p.55ss.

[29] Guardini entró en contacto en 1920 con el *Movimiento de juventud,* que se hallaba centrado en torno al castillo de Rothenfels. A la formación de los jóvenes dedicó varias de sus obras primeras: *Nueva juventud y espíritu católico* (1920), *En camino* (1923), *Formación litúrgica* (1923), *Cartas de autoformación* (1924), *Cartas del lago de Como* (1927)...

que siempre me he sentido Iglesia, incluso cuando, para servirla, he tenido que caminar solo»[30]. Esta devoción hacia la Iglesia explica que Guardini sintiera verdadera emoción cuando trataba de cerca a alguien que representaba a la jerarquía eclesiástica. En su Diario recuerda conmovido la audiencia con el papa Juan XXIII, que le manifestó la confianza que la Iglesia tenía depositada en él[31].

Guardini impugnó en todo tiempo el *relativismo* y el *subjetivismo,* y defendió la *atenencia a lo objetivo,* pero se cuidó de subrayar que *lo objetivo* no se opone a la capacidad creativa del sujeto humano, antes la promueve decisivamente. El *espíritu de sana objetividad* implica un *espíritu de flexibilidad,* la capacidad de escuchar la llamada de lo valioso y responder activamente. Esta *respuesta activa* constituye la esencia de la *creatividad.*

La orientación *creativa, existencial,* del esfuerzo investigador de Guardini determina en buena medida los temas de su producción.

Temas básicos

Los libros y las clases de Guardini no fueron nunca programados conforme a un plan sistemático de acción; respondieron a las exigencias planteadas en cada momento por la acción pastoral. Por eso están vinculados estrechamente a su biografía. De hecho, casi todos sus escritos son fruto de conferencias y cursos. «Mi carácter nunca me ha permitido trabajar según un esquema previo. Cuando ha sido necesario hacerlo, me he adaptado sin demasiados problemas, pero en tales casos mi energía quedaba como atada. Por eso siempre he buscado la libertad, cosa que bastante a menudo ha significado soledad, incertidumbre y lucha»[32].

La conversión de los cursos en libros planteó siempre a Guardini el problema básico de si es justo ofrecer a los lectores un conjunto de reflexiones que brotaron al contacto de un público concreto, en una situación determinada y con

[30] Cf. *Apuntes para una autobiografía,* p.172-174.
[31] Cf. *Wahrheit,* p.83.
[32] Cf. *Apuntes para una autobiografía,* p.175.

unos fines precisos [33]. Como sabemos, uno de los elementos integrantes de toda obra de arte es el «entorno vital», el ámbito para el cual fue elaborada y al que pertenece orgánicamente. Fuera de ese entorno, la obra conserva intacto su ser, pero pierde su *campo de irradiación,* sobre el cual estaba llamada a influir y por el cual habría de estar influida. Toda obra de arte es una realidad *relacional,* como lo es la persona humana, y no tiene sentido cabal si se la aísla y se la recluye en sí misma. Este «sí misma» queda empobrecido al carecer de la apertura a su entorno natural. Sucede algo semejante a los estudios destinados a ser expresados ante un público de temple creativo, que sabe fundar un clima de diálogo y colaboración. Su carácter dialógico pide la presencia del destinatario. En el caso de la lección convertida en libro, el destinatario es el lector. Si éste adopta una actitud positiva de diálogo con el autor, el libro puede conservar toda la jugosidad y frescura de su destino primero. De hecho, los libros de Guardini presentan un carácter de espontaneidad y viveza justamente por haber sido inspirados en el trato con un público sensible a los problemas del espíritu. Guardini mismo me confesó en cierta ocasión que, para mantener en forma su capacidad creativa, necesitaba el clima espiritual alemán, siempre inquieto y problemático, a fin de mantenerse alerta, asumir los problemas del entorno, debatirse interiormente con ellos, y al fin ofrecer al público las soluciones más constructivas que le fuera posible.

Abierto a este entorno, Guardini seleccionaba los temas que le parecían más interesantes para él mismo, en la confianza de que también los demás sentirían el mismo interés por ellos [34]. Se dejaba llevar una vez y otra por su intuición, sin preocuparse de buscar la eficacia inmediata. Su búsqueda se dirigía exclusivamente a la verdad. A su juicio, la actividad pastoral se vuelve sumamente eficaz cuando no intenta serlo, antes dirige todas sus energías a descubrir y realizar la verdad en la propia vida [35].

[33] Cf. *Vom lebendigen Gott,* p.7-9; *La existencia del cristiano,* p.IX.

[34] Cf. *Apuntes para una autobiografía,* p.59-62.

[35] Modelo de esta actitud que concede primacía al «logos» sobre el «ethos» es la acción litúrgica, a la que no por azar consagró Guardini sus mejores energías juveniles. Cf. *Sobre el espíritu de la liturgia* (1918), *Formación litúrgica* (1923), *Sobre los signos sagrados* (1927), *Preparación para la celebración de la Santa*

La verdad del hombre tiene su raíz en el Creador, que es el «punto de referencia» [36], la clave de bóveda de la existencia humana. Esta relación decisiva entre la creatura y el Creador la conocemos por la Revelación. Merced a ella, sabemos que Dios creó el mundo, llamó al hombre a la existencia, y se cuidó de guiarlo y reconducirlo hacia El tras su intento de autonomización. Guardini confiesa más de una vez su perplejidad ante el hecho de que el Dios infinito, que no necesita en modo alguno del mundo y del hombre, los haya creado y se haya comprometido a fondo con ellos. La conciencia del carácter *absoluto* de Dios es tan viva en él que le causa perplejidad esa acción creadora y, sobre todo, la entrada de Dios en la historia al encarnarse para redimir al hombre. Esta conmoción espiritual se agudiza en su interior a veces hasta el extremo de temer que ponga en riesgo su fe. Pero oportunamente se alumbra en su interior la razón decisiva: «El amor hace tales cosas» [37]. Ante el misterio de la creación y la redención no hemos de pretender determinar lo que es posible a Dios en su condición de Ser Absoluto, sino atenernos a lo que nos dice de El la Revelación. Dios podría haber existido solo, «por Sí, en Sí, consigo». «Y esto sería suficiente, completo, pleno, y no faltaría nada. Pero luego aconteció el misterio de que El quiso libremente que yo exista; comprender esto significaría comprender el mundo en su fundamento y a Dios en su intención íntima. Y El determinó que, en lo profundo de este misterio, yo participe en su vida, y esto es gloria y cielo» [38].

Este tema penetra de principio a fin *La existencia del cristiano,* obra inspirada en el asombro que le produce al autor la deferencia de Dios hacia todo lo creado, sobre todo hacia el hombre. La Revelación afirma que «Dios —si se permite la expresión— salta por encima de su carácter absoluto y se "compromete" en la historia finita. Toma tan

[36] Cf. *La existencia del cristiano,* p.204.

[37] Cf. *Wahrheit...,* p.71. «Desde hace tiempo me acosa una y otra vez la pregunta: ¿Cómo puede ser que Dios ame al mundo, a los hombres?». Cf. «Das Wesen von Gottes Liebe», en *Wahrheit und Ordnung* (Würzburg 1955), p.485; «La esencia del amor de Dios»; *Verdad y Orden* III (Cristiandad, Madrid 1960), p.90.

[38] Cf. *Wahrheit...,* p.115, 92.

en serio al mundo y su salvación, al hombre y su culpa, que —valga la expresión— asume su remodelación misma». «A estos sentimientos de Dios se refiere la Revelación cuando habla de su amor. No vamos a hacer el menor intento de atenuar o modernizar la afirmación en cuestión. Es a su vista como se hace patente lo tremendo de la Revelación. Con ella queda el hombre emplazado frente a la alternativa: "O fe o escándalo". Esta alternativa es una categoría básica del Evangelio. En ella se expresa cómo afecta la Revelación a la existencia terrena. Lo que ella afirma no es algo que se deriva de esta existencia; al contrario: la exige, la conmueve, la dirige. La insta a realizar la opción existencial básica: o quedarse consigo misma y rechazar, así, la Revelación, o darse a sí misma, es decir, creer» [39].

Este afán que muestra Guardini por *distinguir lo cristiano* (como reza el título de una de sus obras más relevantes) de modo decidido y sin restricciones constituye una nota característica de su actitud espiritual [40]. Cuántas veces en clase nos decía que no echemos nunca agua al vino del cristianismo para hacerlo más fácil de aceptar. El mensaje cristiano sólo resulta atractivo cuando se lo ve, de forma sobria y realista, en todo su contenido de *misterio*. Y lo *misterioso* es atractivo precisamente porque nos desborda, supera —debido a su riqueza— nuestra capacidad de comprensión, aunque no sea absolutamente inaccesible.

Estrechamente vinculado al tema de la creación y redención, es decir: del «compromiso» de Dios con el mundo y el hombre, se halla el de la «apertura» de la naturaleza, su carácter de «obra divina», propiedad de Dios [41]. Una y otra vez reprocha Guardini a la Edad Moderna haber entendido el mundo como «naturaleza», como una realidad autosuficiente que no necesita de Dios ni para existir ni para tener sentido [42].

[39] Cf. *La existencia del cristiano,* p.240-242.

[40] Cf. *Unterscheidung des Christlichen (Diferenciación de lo cristiano)* (1935); obra publicada en la Editorial Sígueme (Salamanca), en 1982, con el título *Cristianismo y sociedad.*

[41] Cf. *La existencia del cristiano,* p.14, 200.

[42] Cf. *La existencia del cristiano,* p.180-181. «En la Edad Moderna sucedió algo que transformó profundamente la actitud anímica del hombre. La personalidad individual, con su modo propio de ser, llegó a convertirse en el centro de la conciencia. El hombre de la Edad Moderna reivindicó el derecho a tomarse a sí mismo y al mundo en sus manos, de manera que sea él

Ni la naturaleza ni, en ella, el hombre son autosuficientes, autónomos. El hombre se pone en *verdad* cuando se *acepta a sí mismo* como un ser que proviene de la libertad de Dios. «No tengo mi origen en la ciega actuación de una naturaleza; procedo de un acto de comprensión y vivo en un permanente ser comprendido. Este acto de comprensión radica en Dios. En la medida en que me aproximo a Dios y participo de El, me acerco a mi propia comprensión. La sede del sentido de mi vida no está en mí, sino por encima de mí. Vivo de lo que está por encima de mí. En la medida en que me encierro en mí o —lo que viene a ser lo mismo— me encierro en el mundo, me desvío de mi trayectoria». «Mas esto significa que, con anterioridad, debo aceptar el existir, aunque no se me haya preguntado si lo quiero» [43].

Cuando me acepto como un ser que tiene su raíz en Dios, *centro* mi existencia. Al intentar afirmarme a mí mismo en soledad, me *descentro*. «... Dios es el "punto de referencia" esencial a partir del cual y para el cual el hombre existe. Si las relaciones con El se desordenan, se trastorna el hombre todo. De esta clase son las secuelas de la culpa de las que habla la Revelación» [44]. El hombre debidamente *centrado,* vinculado en su ser y obrar al Creador, es un hombre que vive en *estado de paraíso.* El hombre *descentrado* queda fuera de ese hogar espiritual. Guardini consagra a este tema un capítulo extraordinariamente sugestivo [45].

El esquema «autonomía-heteronomía» no constituye siempre un *dilema* (como sugiere Kant en su influyente obra *La religión dentro de los límites de la mera razón)* [46]; ha de entenderse como un *contraste* cuando el hombre adopta ante el entorno una actitud *creativa.* El guión que figura en los esquemas «dentro-fuera», «aquí-allí», «interioridad-exterioridad», «inmanencia-trascendencia», «independencia-so-

quien soporte la única responsabilidad de todo: estamos ante la reivindicación de la plena autonomía» (o.c., p.158).

[43] Cf. *La existencia del cristiano,* p.170-171. Cf. *Die Annahme seiner Selbst* (Werkbund, Würzburg 1953). *Versión española: La aceptación de sí mismo* (Cristiandad, Madrid 1983).

[44] Cf. *La existencia del cristiano,* p.204.

[45] Cf. o.c., p.98-106.

[46] Alianza Editorial, Madrid 1965. Sobre el sentido genuino de dicho esquema, cf. R. GUARDINI, *Welt und Person* (Werkbund, Würzburg 1950), p.16-29. Versión española: *Mundo y persona* (Edic. Cristiandad, Madrid).

lidaridad», «autonomía-heteronomía» y otros semejantes significa *escisión* cuando el sujeto que los utiliza adopta una actitud *pasiva* ante las realidades de su entorno. Cuando se comporta creativamente, recibiendo de forma activa las posibilidades que tales realidades le ofrecen, crea con ellas una relación de *encuentro,* un *campo de juego* común, y en este campo dichos esquemas cambian de valor; ya no indican *escisión,* sino *complementación* [47].

Algo semejante cabe decir de la relación del hombre con sus semejantes. El «otro» no es en principio el adversario, el usurpador que viene a amenguar mi ámbito de realidad; está, más bien, llamado a ser para mí un «tú», el polo necesario para fundar una relación de *encuentro* y desarrollar mi personalidad. El hombre, ser *personal,* desarrolla su *personalidad* en la relación *yo-tú,* es decir: en el *encuentro.* «El hombre consiste esencialmente en diálogo». «La vida espiritual se realiza esencialmente en el lenguaje» [48]. En la línea de algunos pensadores *dialógicos* —por ej. Ferdinand Ebner y Martin Buber [49]—, Guardini subraya que Dios creó las cosas *ordenándoles* existir, y creó al hombre *llamándole* a la existencia y convirtiéndole así en su «tú». La tarea básica y decisiva del ser humano consiste, por ello, en *responder adecuadamente* a esa llamada, sintiéndose esencialmente vinculado a Dios, como a su «tú» primario [50]. «Dios me creó, pero no como un objeto, no como una "cosa que está ahí", que llegó a ser lo que es en muda pasividad. Me creó al llamarme a ser su tú. Ahora bien, la respuesta a la llamada consiste en que yo sea el que El me llamó a ser y realice mi vida jugando el papel de "tú"

[47] Sobre este importante tema pueden verse amplias precisiones en mi obra *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa* (PPC, Madrid 1993), p.375ss.

[48] Cf. R. GUARDINI, *Welt und Person,* p.107.

[49] Cf. F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921), en *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes* (Kösel, Munich 1963). Versión española: *La palabra y las realidades espirituales* (Caparrós, Madrid 1995); M. BUBER, *Ich und Du* (1923), en *Schriften über das dialogische Prinzip* (L. Schneider, Heidelberg 1954). Versión española: *Yo y tú* (Caparrós, Madrid 1993).

[50] Cf. R. GUARDINI, *Welt und Person,* p.113. «Así como el sentido último "objetivo" de la palabra humana está en aceptar en sí el mandato divino del amor, así el sentido último de la existencia humana está en la acogida íntima de Dios y de la palabra de Dios» (F. EBNER, *Das Wort...,* p.270; *La palabra...,* p.188).

respecto a El»[51]. Esa relación «yo-tú» que da sentido pleno al ser humano es el núcleo de la vida amorosa[52].

Esta condición abierta, relacional, del mundo y del hombre desautoriza la tendencia del hombre a dar por supuesto que él es «la medida de todas las cosas» (Protágoras) y que puede orientar su conducta desde el reducto cerrado de su *subjetividad.* Para marcar la necesidad ineludible que tiene el hombre, si quiere desarrollarse normalmente, de contar con la realidad en torno, subraya Guardini enérgicamente la urgencia de adoptar una actitud de *sana objetividad* y ser absolutamente *fiel a la verdad, amarla, considerarla como el módulo de la existencia.* «Cuando el hombre rechaza la verdad, enferma. Ese rechazo no se da ya cuando el hombre yerra, sino cuando abandona la verdad; no cuando miente, aunque lo haga profusamente, sino cuando considera que la verdad en sí misma no le obliga; no cuando engaña a otros, sino cuando dirige su vida a destruir la verdad. Entonces enferma espiritualmente»[53]. «El espíritu está esencialmente referido a la verdad; si esa relación se destruye, el espíritu enferma. No aludimos con ello al hecho de que el hombre mienta alguna vez; o que lo haga con cierta frecuencia, siempre que distinga entre verdad y mentira y sepa que la mentira sigue siendo un mal (...). El problema es que la verdad deje de ser para él un canon de valor y un vínculo personal de moralidad. Es entonces, y a partir de ahí, cuando su espíritu enferma»[54]. De ahí que —para Guardini— uno de los daños más graves que los Estados totalitarios infligen a los ciudadanos es destruir en ellos «el sentido de la verdad».

[51] Cf. *La existencia del cristiano,* p.179. «Dios creó al hombre. La palabra y la humanidad auténtica del hombre continúa siendo creada por la palabra de Dios hasta el fin del mundo» (F. EBNER, *Das Wort...,* p.267; *La palabra...,* p.185).

[52] Cf. o.c., p.182. «El espíritu no está en el yo, sino entre el yo y el tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire en el que tú respiras. El hombre vive en el espíritu cuando sabe responder a su tú» (F. EBNER, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft,* en *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen* (Kösel, Munich 1963), p.808.

[53] Cf. *Welt und Person,* p.96-97.

[54] Cf. *La existencia del cristiano,* p.150-151.

La fe y la conciencia cristiana

Vista la obra conjunta de Guardini, con la perspectiva que nos dan los escritos póstumos y las biografías y estudios publicados últimamente, se nos revela como un magno intento de mostrar a las gentes de una época un tanto sombría la vía para mantener el espíritu sano y fuerte, incrementar la fe cristiana y avivar la conciencia de la misma. «He reflexionado muchísimo sobre el problema de la conciencia cristiana; este concepto no es simplemente sinónimo de fe. Se es creyente desde el momento en que se reconoce la Revelación y se intenta obedecer su palabra; por el contrario, entiendo que se tiene conciencia cristiana cuando el hecho de la Revelación se convierte en el punto de partida (...) en el orden del pensamiento. Esto me ha interesado siempre porque siempre he estado convencido de que sólo a partir de ahí es posible lograr una visión completa del mundo y de las cosas de la vida. Nunca he visto el dogma como una limitación, sino como un sistema de coordenadas de mi conciencia» [55].

Frente a toda tendencia «gnóstica» a reducir la vida espiritual a una forma de existencia desligada de lo corpóreo, de las situaciones mundanas y sus exigencias [56], Guardini se atiene a lo «concreto-viviente», visto no como contrapuesto a lo *universal,* sino como el sujeto de la creatividad y el encuentro. Por eso destaca con tanto énfasis que la experiencia cristiana no consiste sólo en asumir una doctrina religiosa y una praxis ética, sino en vivir una relación de *presencia y encuentro* (sensible y espiritual a la vez) con la persona histórica de Jesús de Nazaret. La «esencia del Cristianismo» es El. «La persona de Cristo, en su unicidad histórica y su gloria eterna, es la categoría que determina el ser, el obrar y la doctrina de lo cristiano» [57]. «Creer significa ir hacia Cristo, hacia el punto de mira en que El está. Ver con sus ojos. Medir con sus criterios» [58].

[55] Cf. *Apuntes para una autobiografía,* p.174-175.

[56] Cf. GUARDINI, *Die Kirche des Herrn* (Werkbund, Würzburg, s.f.), p.73.

[57] Cf. *Das Wesen des Christentums* (Werkbund, Würzburg [5]1958), p.81; *La esencia del Cristianismo* (Ed. Nueva Epoca, Madrid 1945), p.77.

[58] Cf. *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (Hess, Basilea [2]1953), p.25.

La vida religiosa consiste en encontrarse con Cristo en el seno de la Iglesia, como realidad concreta, histórica, comunitaria, distinta y superior a la suma de los creyentes, por ser «misteriosa». «Creer que se puede tener una experiencia directa de Cristo es una ilusión, pues el mismo libro del Nuevo Testamento, del cual podría suponerse que lleva inmediatamente ante El al que lo lee, es Iglesia» [59]. «La verdad es que nosotros sólo sabemos de Jesús a través de la Iglesia, y que la decisión de la fe se da en ella porque sólo ella nos pone en situación de contemporaneidad con El» [60].

Hacerse cargo de esta condición, realista, concreta y trascendente a la par, de la experiencia religiosa y descubrir las existencias que de ella se derivan para la vida es la tarea básica del cristiano que desee *vivir conscientemente* su fe [61].

A la noble tarea de avivar en los creyentes la *conciencia cristiana* consagró Guardini sus últimas fuerzas, redactando y pronunciando las lecciones que figuran en la obra que hoy presento a los lectores hispanos. Esta finalidad —tan hermanada con la de sus obras anteriores— sigue teniendo plena vigencia hoy día, pese a los cambios operados en los últimos decenios. Así lo han visto quienes han constituido en la Academia Católica de Baviera un Comité Científico para el estudio, conservación y difusión de la obra guardiniana. A él se debe la espléndida edición en curso de las *Obras completas,* realizada por las editoriales Grünewald, de Maguncia, y Schöningh, de Paderborn. Del volumen de la producción de Guardini y del eco suscitado por la misma dan fe las 480 páginas de la *Bibliografía* preparada por Hans Mercker y editada en 1978 por la editorial Schöningh en colaboración con la Academia Católica de Baviera.

[59] Cf. *Die Kirche des Herrn,* p.69.

[60] Cf. o.c., p.70.

[61] En esta línea *realista e integradora* —es decir, *estética,* en el sentido pleno del término— se mueve el vigoroso pensamiento de Hans Urs von Balthasar (cf. *Verbum caro* [Johannes, Einsiedeln 1960]; Herrlichkeit. *Eine theologische Aesthetik* [Johannes, Einsiedeln 1961], 7 vols. Versión española: *Gloria. Una estética teológica* [Encuentro, Madrid 1986]). Actualmente, subraya con especial energía el carácter del «acontecimiento» del cristianismo Luigi Giussani, fundador del movimiento *Comunión y Liberación* (cf. *El sentido religioso* [Encuentro, Madrid 1987]; *Los orígenes de la pretensión cristiana* [Encuentro, Madrid 1989]; *Huellas de experiencia cristiana* [Encuentro, Madrid 1978]). Véase M. Borghesi, *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?* (Encuentro, Madrid 1997).

Las últimas palabras pronunciadas por Guardini momentos antes de fallecer (1 de octubre de 1968) fueron las que escribió su admirado San Agustín al comienzo de las *Confesiones:* «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti» [62]. La vibración interior que le producía esta sentencia le llevó a consagrar dos jugosos libros al análisis de dicha obra [63]. En realidad, fue el lema de toda su vida y el motivo inspirador de su último libro, que en alguna forma condensa todos los anteriores: *La existencia del cristiano.*

[62] Cf. o.c., libro I, cap.1; HANNA-BARBARA GERL FALKOWITZ, *Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk* (1995), 4.ª ed. ampliada, p.387.

[63] Cf. *Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen* (Kösel, Munich 1943); *Die Bekehrung des A. Augustinuss. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen* (Kösel, Munich [5]1959).

PROLOGO DEL AUTOR

LOS últimos años de mi actividad docente en la Universidad de Munich, hasta el semestre de invierno de 1962-63, estuvieron dedicados a un conjunto de problemas que pueden resumirse bajo el título «La existencia del cristiano». La marcha de las clases se vio frecuentemente interrumpida por motivos de salud; por la misma razón hubo que suspenderlas definitivamente. El manuscrito de las mismas existe, sin embargo, en parte y, a pesar de algunos reparos, me he decidido a confiarlo a la imprenta.

Tales reparos eran efectivamente fundados. Las «clases» son algo distinto de una conferencia, incluso de un ciclo de conferencias. Son algo que surge de un acuerdo entre el que habla y los oyentes; acuerdo que se hace perceptible, aunque el auditorio sea numeroso y los que lo integran no puedan, por lo mismo, acceder a un diálogo de viva voz. El tipo de discurso es distinto; distinto también el tono del habla. De modo que estaba suficientemente justificada la duda de si la falta de auditorio y de la palabra hablada no haría de una publicación así algo que se quedaría a medias, que en todo caso supondría una ruptura del estilo. Tales reparos desaparecieron gracias a las observaciones de algunos amigos. Así que me decidí a correr el riesgo de publicar el escrito en cuestión.

El texto, como digo, conserva su forma original. La elaboración del mismo se ha limitado esencialmente a aclarar ideas y abreviar extensiones superfluas.

Los alumnos procedían de las provincias religiosas más diversas y pertenecían a distintas facultades. De modo que el profesor que daba la clase poco podía dar por supuesto; una cosa sí que podía dar por asegurada en el numeroso auditorio que permaneció constante hasta la última clase del semestre: un vivo interés y una cooperación inteligente. Lo que no es poco; quizá sea lo más importante.

LA EXISTENCIA DEL CRISTIANO

INTRODUCCION

LA EXISTENCIA Y EL PENSAMIENTO EXISTENCIAL

I

SEÑORAS y señores: Permítanme empezar con un recuerdo. Hace ya unos sesenta años estudiaba yo teología dogmática en Tubinga con el profesor Wilhelm Koch. Este, tras examinar cada problema con su esmerada metodología, solía añadir una breve conclusión bajo el título «Valor del dogma para la vida». Un epígrafe de ese estilo no nos llamaría hoy la atención; pero entonces significaba algo nuevo. En el tratamiento de las cuestiones teológicas se procedía, de ordinario, así: se exponía un contenido de la Revelación como doctrina teórica, y la cuestión relativa a su significado para la vida concreta se remitía a otra disciplina; dicho con más exactitud, a una enseñanza para la vida que se denominaba «Ascética». Esta tenía como cometido hacer que se tomase conciencia de cómo el respectivo contenido de la Revelación podría ejercer influjo en el modo de entender la vida, en la relación con los deberes morales, en la práctica de la oración, etc. Por aquel tiempo se empezó a sentir esta separación no sólo como insatisfactoria, sino, además, como algo falso. Uno se decía a sí mismo que la Revelación es algo distinto de la divulgación de una verdad teórica; que, más bien, es algo que, de principio y esencialmente, se halla referido a la vida. Por eso la exposición teológica tendría que proceder de forma distinta a como lo hace la investigación de los hechos históricos o sociológicos.

Era la época en que se dejaba sentir la influencia del pragmatismo, esa concepción de las ideas filosófico-religiosas según la cual el carácter de verdad de éstas pende sólo de su valor para la vida. En consecuencia, «verdad» equivalía

a «eficacia»; dicho más exactamente: verdad significaba el hecho de que una idea servía para enriquecer la vida, elevarla, ordenarla. De ahí que muchas veces se considerase no sólo superflua, sino carente de sentido, la cuestión acerca de si un enunciado religioso era correcto en sí mismo, con independencia de tal eficacia. Esto, naturalmente, no era acertado, pues la verdad es algo distinto de la eficiencia práctica, y un enunciado verdadero, sea filosófico o religioso, sigue siendo verdadero aun cuando se realice en el plano meramente teorético. La corriente de pensamiento a que nos hemos referido nos recuerda, sin embargo, que la investigación meramente teorética de un contenido de la Revelación —ya emplee el procedimiento sistemático, o el histórico o cualquier otro— constituye, por motivos metodológicos, el aislamiento de un determinado aspecto de la misma, y en ese sentido está justificada, pero necesita ser aplicada a la realidad de la vida cristiana.

Por eso nos pareció entonces muy importante el ensayo de Wilhelm Koch de aplicar a la vida la profundización teológica en el contenido de la Revelación. Y hoy, cuando ha transcurrido más de medio siglo, tengo interés en citar el nombre de mi venerado profesor, no sólo por gratitud, sino también por la importancia objetiva del ensayo realizado por él.

Aquel intento resultó insuficiente, como suele ocurrir casi siempre con los primeros ensayos. No estaba bien planteado. La verdad que se manifiesta en la Revelación no sólo es de tal especie que de ella se deriven consecuencias para la vida práctica, sino que, por principio y esencialmente, es de naturaleza distinta a la de un mero conocimiento objetivo. Este tipo de conocimiento hace afirmaciones como éstas: La realidad en cuestión tiene tales y tales características; tiene su origen en tales causas, etc. Pero, en dicho procedimiento, tanto el que formula los enunciados como el oyente participan únicamente a través del rigor en la búsqueda de la verdad. La Revelación, por el contrario, pone de manifiesto lo que Dios ha hecho; cómo el hombre tiene su fundamento en esta acción divina; cómo ha de comportarse y, por tanto, cómo se halla configurada la existencia individual y la de toda la historia. Planteado de una forma más profunda: la Revelación nos muestra cuáles son los planes

de Dios respecto al hombre y qué relación concreta y decisiva tienen con el sentido de la existencia de éste. El objeto de la ciencia que trata de la Revelación y su contenido, esto es, la Teología, no es, en principio, ni un mero ser ni un mero acontecimiento, sino una acción, una actuación de Dios. Esta responde a un designio divino y apela a la decisión del hombre en conciencia. Pero esta acción de Dios —y la acción del hombre que ella posibilita y exige— no se puede entender como algo acabado, de forma que se presente como algo objetivo, sino que por esencia es un proceso. Es historia concreta, constantemente en ejecución y solamente real en tanto que se lleva a efecto. Una y otra vez es objeto de nuevas determinaciones en función de lo que ocurre en cada momento, precisamente por parte del mismo que lleva a cabo la investigación, plantea las cuestiones, piensa y llega a resultados.

Como ya se ha dicho, de este aspecto práctico del fenómeno se puede prescindir, naturalmente, hasta cierto punto. Que Dios existe es algo que sigue siendo un hecho —el hecho, sin más— aun cuando el hombre lo ignore. Del mismo modo que sigue siendo un hecho que el Hijo de Dios se hizo hombre y forma parte de la historia; que de El se han derivado efectos históricos concretados en documentos, instituciones sociales, efectos psíquicos, etc.; que, por un proceso judicial injusto, fue crucificado, pero después, por designio de Dios, resucitó a una vida nueva. De modo que, para expresarlo con un caso extremo, un investigador podría ocuparse de la persona de Jesús o de la estructura de las primeras comunidades cristianas aun cuando él personalmente no otorgase a todo esto carácter alguno de verdad; o incluso lo considerara absurdo, como hace el ateísmo moderno.

Pero lo que él mismo hiciera en tal caso sería, en sí mismo, un «absurdo», ya que todo este asunto no puede separarse realmente de la cuestión práctica. La verdad de la Revelación es esencialmente una verdad de salvación. Verdad que apela y que obliga. No se trata de una verdad que se limita a esclarecer, sino que, además, proporciona fundamento a la existencia del hombre —de todo hombre—, incluso a la de aquel que se limita a realizar una reflexión teórica sobre ella. Y esto lo hace dicha verdad aun cuando

la persona que practica dicha reflexión no lo reconozca; lo hace de forma ineludible, en todo momento y en relación a todos los aspectos de la vida.

Así que la relación de que se habló al comienzo hay que situarla en un nivel más profundo.

II

Por consiguiente, se puede preguntar no sólo cuáles son las condiciones prácticas y ético-religiosas que se desprenden del contenido de la Revelación, sino también cómo se configura la existencia del hombre que de manera seria entra en contacto con ella; quedando aparte, naturalmente, la cuestión de hasta qué punto llega la seriedad y de qué forma se hace efectiva.

En nuestras consideraciones ha surgido una palabra con la que frecuentemente nos encontramos en el pensamiento contemporáneo; se trata del término «existencia». Muchas veces no es más que mera palabrería, pero, con todo, se oculta en ella algo esencial y, por ende, tenemos que saber con claridad en qué sentido emplearla. Como se sabe, el problema de la existencia ha sido objeto de un profundo tratamiento en filosofía. Comenzó con el trabajo llevado a cabo por el pensador danés Sören Kierkegaard; después de él reanudaron dicha tarea los filósofos alemanes Karl Jaspers, Martin Heidegger y otros, habiendo llegado posteriormente a ejercer influencia en la concepción general del universo. Con Jean Paul Sartre, el problema de la existencia adquirió en Francia un acento especialmente radical. Fue él quien llevó el problema hasta sus últimas consecuencias y, por qué no decirlo, hasta el absurdo.

El concepto de existencia y de lo existencial tiene estratos muy profundos. En ellos adquiere dicho concepto un significado que afecta, en general, a la comprensión del ser. Nosotros vamos a prescindir aquí de esas profundidades y vamos a ocuparnos del concepto en una acepción más simple y, por así decir, de manual.

De «existencia», en el sentido antedicho, sólo se puede hablar refiriéndonos al hombre. El cristal, la planta, el animal están ahí, sin lugar a dudas, pero no existen [1]. La existencia

[1] No «existen» con el tipo de existencia al que alude el término alemán «Existenz» en las obras de M. Heidegger. (Nota del traductor).

supone que el ser en cuestión está dotado de conciencia. Esto quiere decir que no sólo existe sino que, además, tiene conciencia de su propio ser; no se trata simplemente de que su ser consiste en vivir, sino de que, además, tiene conciencia de ese peculiar modo de ser.

Más aún, es necesario que se comprenda a sí mismo; lo que quiere decir que se pregunte por qué existe tal y como es; de dónde procede y hacia dónde se dirige ese movimiento que llamamos «vida». «Existir» significa que ese ser viviente se juzga a sí mismo; es decir, que es consciente de que hay diferencia entre un movimiento vital correcto y uno falso; que es consciente de que tal diferencia no consiste únicamente en saber si perjudica o favorece a la vida, sino en saber que la vida está determinada por algo que se llama «norma» y «valor»; algo en virtud de lo cual tenemos un sentimiento inmediato de que una conducta es correcta o incorrecta, buena o mala, noble o vulgar.

Existencia significa, en definitiva, que esta comprensión de sí mismo depende de la capacidad que uno tiene de disponer de sí; esa originaria fuerza interior, esa capacidad de automoción que llamamos «libertad» y que se activa a partir del momento en que se tiene conocimiento. Si bien se piensa, se ve que dicho conocimiento sólo es posible si existe la libertad. Pues yo únicamente soy capaz de comprender algo cuando, respecto al objeto en cuestión, logro establecer una relación y un distanciamiento, situándome así frente al objeto; en sí mismo considerado, eso es la libertad; ya que el acto en el que me comprendo es radicalmente idéntico a aquel en el que dispongo de mí y decido acerca de mi acción. El animal carece de libertad. Se encuentra inserto en el contexto de cadenas de actos que, a su vez, se adensan en él de una forma que no es el caso explicar aquí. Por eso precisamente no logra distanciarse respecto a sí mismo, nada sabe de sí, no dispone de sí, sino que se limita a recibir influjos y a darles curso.

Existir significa, pues, una forma especial de ser que sólo encontramos en el hombre. Significa que éste se halla en contacto con la naturaleza —la de las cosas y la suya propia—, pero, al mismo tiempo, es capaz de salir de ese contexto y distanciarse del mismo. Dejo de lado, naturalmente, la cuestión

del grado en que el hombre hace uso de tal capacidad: si la desarrolla o la descuida, si realiza su ser humano o lo degrada hacia el tipo de vida animal, etc. Claro que dicha degradación no llegaría a ser nunca plenamente efectiva, pues el hombre está constituido inexorablemente de tal forma que subsiste en él la posibilidad del distanciamiento, la capacidad de salir y entrar en sí mismo. De modo que incluso la aparente «animalidad» del que caè hasta tal extremo es, en verdad, cosa distinta de lo que sucede con el animal: tal degradación tiene el carácter de caída y de culpa.

III

A partir de este concepto de existencia resulta claro también lo que queremos decir cuando hablamos de «pensamiento existencial». Existencial es el pensamiento, la toma de conciencia de hechos y la intuición de relaciones de sentido que permiten al hombre llegar a comprenderse a sí mismo, y la relación del mundo con él y la suya con el mundo.

Por supuesto, también se da un pensar no-existencial legítimo. Por ejemplo, las ciencias de la naturaleza, en su más amplio sentido, tienen por objeto comprobar de forma experimental y comprender teoréticamente todo cuanto hay en el mundo; la matemática tiene por objeto captar las distintas estructuras de lo que, en sentido lato, denominamos «magnitud». Así, cabría mencionar otras muchas actividades que forman gran parte de lo que hacen las ciencias. Lo que en ellas se comprueba como verdadero y se comprende en función de su propia estructura se puede comprobar y comprender sin necesidad de que el investigador lo ponga en relación con su propia existencia. Si bien es verdad que, mirándolo con más precisión, se advierte que cualquier investigación, hasta la más objetiva, descansa, en definitiva, sobre supuestos humanos básicos. A este respecto resulta significativo que, por ejemplo, la más exacta de todas las ciencias de la naturaleza, la Física, diga que en la base de las últimas determinaciones «objetivas» del ser hay una «elección», por parte del observador, de la perspectiva desde la que contempla el objeto.

Cuando hablamos aquí de «pensamiento existencial» —verdad existencial y enunciado veritativo—, nos estamos refiriendo a una actitud intelectual en la cual la intuición correspondiente parte de la propia existencia y desemboca en ella.

Esto no ha de entenderse de forma subjetivista. No es lo mismo que ocurre cuando alguien declara que una persona no es digna de confianza, pero, examinadas las cosas más a fondo, se descubre que quien así juzgaba había puesto en dicha persona determinadas esperanzas, que ella no quería o no podía satisfacer. O como si alguien dijese de un artista que sus cuadros no valían nada, y se comprobase después que las pinturas en cuestión le resultaban antipáticas en virtud de ciertas experiencias anteriores. Estos serían casos de subjetivismo, de falta de objetividad. La existencialidad de la que nosotros hablamos es algo esencial.

Pensamiento existencial quiere decir que el sujeto cognoscente adquiere clara conciencia del sentido del objeto en la medida en que lo toma «en serio». Y viceversa, la afirmación que hace le revela su sentido en la medida en que la deja entrar en su vida y permite que determine su mentalidad, su conducta, su acción. Por ejemplo, alguien puede conocer perfectamente la doctrina de las ideas de Platón con todo lo que implica, sobre todo el concepto de la espiritualidad del hombre. Puede conocer los textos, tener en cuenta las influencias históricas, seguir la evolución de la teoría en el curso de la historia del pensamiento platónico. Sin embargo, su conocimiento puede ser *objetivista*[2] si es capaz de dar cuenta con la misma exactitud del punto de vista de Aristóteles —que rechaza lo esencial de la doctrina de las ideas de Platón— porque, en el fondo, la filosofía aristotélica le resulta tan indiferente como la platónica. Lo que tal persona dice es inexistencial y puede decirlo cualquier otra persona. Le falta la «seriedad», la seriedad de la verdad. O dicho más exactamente: le falta la seriedad de la persona que sabe que tiene su honor en la verdad.

Pero, si nos fijamos mejor, se advierte que aquí, desde un determinado punto de vista, resulta problemática hasta la rectitud objetiva del pensamiento. Lo que Platón entiende

[2] Este adjetivo ha de entenderse aquí como contrapuesto a «existencial». (N. del T.).

por «idea» surgió de una profunda exigencia de su persona. El veía en ella la «salvación» que procede exclusivamente de la verdad que se sostiene en serio. De ahí que su pensamiento alcance unos niveles de profundidad, una energía y una brillantez que se pierden cuando falta esa seriedad.

IV

Este aspecto existencial de la comprensión de la Revelación es el que vamos a analizar cuidadosamente. Y así preguntamos: ¿Cómo se va configurando la existencia de una persona a medida que responde con fe al llamamiento de la Revelación y trata de tomarse en serio dicha fe?

Trataremos, pues, de responder al siguiente tipo de preguntas: ¿Cómo se siente en su existencia el creyente? ¿Qué valores se le abren? ¿De qué primer principio arranca su vida y hacia dónde se dirige? ¿En qué relación se halla respecto al mundo, a los demás hombres y a su misma vida? Y, finalmente: ¿Cómo está configurado en él el hecho fundamental de la existencia, el acto mismo de ser?

Todo esto, dicho sea una vez más, en la medida en que él mismo tenga por ciertos los contenidos de la Revelación no sólo de modo teórico o de forma puramente convencional, sino en cuanto que llegan a convertirse para él en una «convicción», tratando de conformar su propia vida en función de la misma. En este punto tendremos que ser precavidos contra todo tipo de radicalismo. Tal es el caso de dichos como éstos: o se es cristiano por completo o no se es cristiano en absoluto; o se realiza a la perfección la volundad de Dios, es decir, se es santo, o se es malo; o se está del todo con Dios o se está totalmente en contra de El. Pensamientos de esta clase, que afloran una y otra vez en la historia de la espiritualidad cristiana, no solamente son falsos, sino que se hallan en contradicción con el propósito de la Revelación. Esta hay que convertirla en algo propio mediante la fe y hay que hacerla realidad en la propia vida; pero eso no tiene lugar a base de extremismos dilemáticos. Tales puntos de vista —prescindiendo de la impaciencia inherente a los mismos— son siempre irreales. Es verdad que el dilema se da en la vida del cristiano; tal es el caso de la decisión de reconocer

o no la realidad del Dios vivo como la que fundamenta y rige la propia realidad y todo lo demás; la decisión de acatar o no la voluntad de Dios, en cuanto determinación fundamental de la propia existencia. Ahora bien, la realización de la voluntad de Dios tiene lugar en la vida tal y como ésta es en realidad: en una paulatina aproximación, con continuos altibajos de aciertos y fracasos.

Cuando hablamos, pues, de existencia cristiana, pensamos naturalmente en su forma más pura. No puede ser de otra manera, si queremos tener una visión del fenómeno en su integridad. Pero, al mismo tiempo, somos conscientes de que estamos hablando de la realidad cristiana, no de su ideal. Entonces vemos efectivamente también en los textos de la Revelación, especialmente en los del Nuevo Testamento, cómo se complementan ciertas afirmaciones que tienen su origen en la consideración de la norma suprema y otras que se basan en la experiencia cotidiana de la existencia. Y esto no ocurre sólo, pongamos por caso, en las manifestaciones de los heraldos de la fe, los apóstoles, sino también en las del mismo Jesús (por ejemplo, en Mc 9,24).

Por la naturaleza misma de las cosas, todo nuestro empeño no puede por menos que ser fragmentario. Yo me limito a los puntos esenciales y tengo que confiarles a ustedes la tarea de seguir pensando a partir de ahí. Por supuesto, tampoco podemos discutir aquí el problema de si la Revelación es válida y su contenido verdadero. Partimos del supuesto de que lo es. Más aún, de que ella es sencillamente la verdad. Lo digo expresamente para que, de antemano, se clarifique la atmósfera intelectual. Así, pues, quien sea del parecer de que una afirmación de ese tipo carece de valor «científico» —pues, a su entender, los enunciados científicos acerca de realidades religiosas no son más que relativos, es decir, dependen de las respectivas circunstancias de la época, del pueblo, de la formación cultural del individuo y de su temperamento—, quien opine así —repito— no tendrá más remedio que rechazar las explicaciones de este curso. Por consiguiente, en el caso de que no tenga, cuando menos, la intención de seguir un curso acerca de cómo la existencia cristiana se comprende a sí misma, hará bien en renunciar a participar en él.

Y aún hay que decir una cosa más, subrayando así lo que se acaba de advertir. Cuando se habla aquí de «revelación cristiana», de «existencia cristiana», de «verdad cristiana», esto se entiende en el sentido exacto y recto. No hay aquí la menor intención de hacer aparecer como «moderno» el ser cristiano ni de atenuar en él lo que se indica con la expresión bíblica de «escándalo». Decir esto es tanto más importante cuanto que el concepto de «cristiano» hoy se lo usa a menudo no sólo de una forma inexacta, sino que se lo emplea abusivamente, asociándolo con intenciones y puntos de vista con los que nada tiene que ver. Esto hace que dicho concepto se adultere y se confunda. De ese modo cobra fuerza un proceso que tiene sus inicios en la Edad Moderna y al que damos el nombre de «secularización». Por todas partes nos salen al paso conceptos, apreciaciones, formas de vida religiosa, actitudes espirituales que proceden del ámbito de la Revelación y de la vida por ella configurada —pensemos en la doctrina relativa a la creación y al orden de la gracia—. Tales conceptos se han desprendido de manera considerable de su raíz y se han convertido en expresión de contextos políticos, culturales y de ética universal.

Nos esforzaremos muy especialmente en destacar lo propiamente cristiano en su pureza y peculiaridad, más aún, yo diría: en su «severidad». Si la Revelación es lo que ella afirma ser, esto es, un acercamiento de Dios al mundo por iniciativa de su santa libertad, entonces no puede por menos de ocurrir que, por ese mero hecho, surja la posibilidad de la contradicción; que este acercamiento de Dios, su llamada y el reto que nos plantea sean interpretados, desde la perspectiva de la existencia inmediata, como algo desmesurado e incluso destructivo. No vamos a ser nosotros quienes suavicemos estos aspectos. No seremos nosotros quienes eliminemos el escándalo de la Revelación. Todo lo contrario: tan pronto como nos encontremos con él, lo interpretaremos como una señal de que en él anda en juego algo esencial. También esto debe decirse expresamente al comienzo de nuestras reflexiones, a fin de que la atmósfera se clarifique entre nosotros y se sepa cómo es la índole de las cosas que van a oír aquí.

FE Y REVELACION

MUNDO Y EXPERIENCIA DEL MUNDO

HABLAREMOS en primer lugar del acontecimiento que sirve de base a la conciencia cristiana, esto es, de la Revelación y de la respuesta a la misma por parte de la criatura, esto es, la fe. Pero antes es necesaria una explicación.

En lo que sigue vamos a tener que emplear con frecuencia la palabra «mundo», y tenemos que precisar de una manera más exacta en qué sentido tiene que hacerse. Podría ser en un sentido meramente objetivo, y significaría entonces la totalidad de cuanto existe. En nuestro caso ha de entenderse en un sentido «existencial», es decir, el mundo en cuanto objeto de experiencia para el hombre. Por consiguiente, no lo utilizaremos para designar el conjunto de las cosas, al que —como realidad empírica— pertenecería también el hombre, sino para designar el conjunto de las cosas en cuanto que el hombre entra en relación con ellas, las conoce, tiene experiencia de sus valores, las juzga y las configura; en cuanto ellas mismas se convierten en destino para él. Si al mero ser lo designamos como «mundo de primer grado», tenemos en nuestro caso el «mundo de segundo grado», que surge del encuentro del hombre con el ser, lo que quiere decir también del encuentro del hombre consigo mismo. Este mundo no está ahí como algo ya hecho, sino que siempre está *in fieri,* en incesante renovación a partir del encuentro de cada hombre con lo que existe; de donde resulta que existe tantas veces cuantas existe el hombre y cuantas éste se encuentra con el mundo.

Hablando en términos cristianos, éste es el mundo propiamente dicho, aquél en que Dios pensaba cuando creó lo que existe. Sólo cuando entendemos el mundo de este modo, entendemos el significado que dicho concepto adquiere tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento; y en éste, de manera especial en San Juan.

Si entendemos el término «mundo» de ese modo, nos encontramos con que es peculiar del mismo un carácter no sólo múltiple, sino también contradictorio. Por una parte, concentra en sí los actos del hombre: atención, conocimiento, estima, apropiación, configuración. La vida humana se desenvuelve en el mundo, por referencia a él y en función de él. Por otra parte, el mundo remite al hombre hacia algo que está más allá del mundo mismo. Sus manifestaciones dan a entender más de lo que, tomadas de una manera inmediata, representan. Se las experimenta como algo finito. Siempre y por doquier se topa el hombre con el *factum* del «límite». Mas esto no le permite, mientras conserve su vitalidad y honradez, quedarse limitado al mundo, ya que no puede asentarse definitivamente más que en el Absoluto. De ahí que se sienta remitido por el mundo hacia algo que está más allá de éste.

Lo mismo ocurre también en cuanto al contenido del mundo. El espíritu receptivo experimenta cada forma esencial de una cosa o de un proceso como una estructura de sentido que tiene «validez», carácter de verdad. Pero el mismo espíritu percibe, también, en toda forma esencial una significación más amplia y distinta de lo que representan sus propiedades, utilidades y valores inmediatos: el dato inmediato es «alegoría» de lo que está más allá de él. Este rasgo tiene vigencia en toda la historia de la cultura y pone de manifiesto el multiforme fenómeno del «símbolo». Todas las cosas son ellas mismas, pero al mismo tiempo son símbolo de algo que está por encima de ellas, de modo que proyectan al espíritu más allá del mundo.

El hombre se da cuenta de esta proyección y está —tal vez— dispuesto a seguirla; expresión de ello es el fenómeno religioso, del que pronto tendremos que hablar. Pero en el mismo hombre se da también la tendencia a considerar el mundo como algo clausurado en sí mismo, autosuficiente; a entenderlo como si se fundamentase en sí mismo y se construyese a partir de sí, y fuese capaz de asumir en sí totalmente al hombre y a su obra. A la luz de esta concepción, los intentos de trascender el mundo aparecen como irreales, sin sentido, nocivos para la única vida real... Desde el punto de vista teórico, esto repercute en todos los modos

de concebir la realidad que se conocen bajo la denominación de «Positivismo». Desde el punto de vista ético y religioso, influye en los movimientos contrarios a cuanto se presente como absolutamente válido y trascendente al mundo. Dicha postura puede adoptar las formas más diversas: indiferencia, escepticismo, rechazo, voluntad de exterminio.

Las dos tendencias descritas no se hallan la una respecto de la otra en tensión constructiva, sino en una relación mutua de contradicción perturbadora.

Una segunda contradicción se pone de manifiesto en lo siguiente: en su encuentro con el mundo le salen al paso al hombre una infinidad de aspectos positivos, de valores, de las más diversas especies y los más diversos rangos. Por doquier se encuentra con lo auténtico, lo que le hace feliz, lo bello. Se siente incitado, instado a la acción, estimulado a la actividad configuradora y creativa. Una y otra vez, las realidades de la naturaleza, las relaciones de la vida humana, los acontecimientos de la historia le llevan a exclamar: ¡qué riqueza la del mundo!, ¡qué satisfacción estar en él!, ¡qué dicha poder vivir y trabajar en él! Pero la existencia en este mismo mundo lleva consigo también la experiencia de lo negativo: las privaciones, el dolor, la muerte; las consecuencias del desorden, de la confusión y destrucción que se hacen sentir en todo lugar. Lleva consigo no sólo la experiencia de la finitud, que se advierte bajo forma de insuficiencia y limitación, sino también aquello que, según la experiencia inmediata, no debería existir. Se trata de la experiencia del mal en todas sus formas, que el hombre honrado no es capaz de eliminar ni mediante el recurso a la sofística ni mediante el esteticismo o una dialéctica artificiosa.

He aquí de nuevo la contradicción. Por una parte, está bien que exista el mundo y está bien lo que el mismo produce en el hombre; por otra, y en el mismo mundo, se da lo que no es bueno, lo que no debería existir. Dos hechos que no se superan en una síntesis superior, sino que se perturban y hasta se destruyen mutuamente.

LA REVELACION

En la experiencia de la ambigüedad del mundo, el fenómeno de lo religioso adquiere una especial importancia. Con

esto no nos referimos a nada estético, a ninguna armonía deliciosa, o a la conmoción de lo trágico, u otras cosas semejantes, sino a una experiencia específica. Rudolf Otto la ha descrito de manera que, en las cosas y acontecimientos o procesos del mundo, se le hace consciente al que los experimenta un elemento que no puede ser expresado con ninguno de los conceptos en los que encuentran expresión inmediata las realidades mundanas. Frente a tales realidades, es, dicho negativamente, lo «absolutamente distinto»; en términos positivos, lo «santo». Este elemento puede presentarse de las formas más diversas: en figuras y narraciones explicativas (mitos), en explicaciones conexas entre sí (doctrinas religiosas), en símbolos y acciones (cultos), etc. El resultado de todo ello son las religiones, tal como las encontramos en todos los pueblos y en todas las épocas de la historia.

La cuestión ahora es si lo que podemos experimentar como lo «absolutamente distinto» —o, como lo llama Otto, lo «numinoso», lo divino— nos abre una vía para superar la ambigüedad del mundo. No es ése el caso. Si vemos en bloque las doctrinas religiosas de los distintos pueblos, observamos que todas ellas se contradicen unas a otras de la misma manera que el mundo se contradice a sí mismo. Trasladan al ámbito de lo religioso la ambigüedad del mundo.

Tan pronto como examinamos las distintas religiones, advertimos que no presentan lugar alguno fuera del mundo desde el que fuese posible una toma de posición respecto a éste. En ellas se expresa de múltiples formas —prescindiendo de la multitud de verdades particulares y recursos que en ellas se encuentran— la indigencia de la existencia y el presentimiento de un Ser libre en sí mismo y liberador; pero, en definitiva, no hace sino confirmarnos el carácter de ambigüedad y clausura del mundo.

La Revelación, cuya expresión literaria la constituyen el Antiguo y el Nuevo Testamento, es otra cosa. En el sentido en que la Historia de la cultura y la psicología entienden el término, la Revelación no constituye en modo alguno «una religión» más entre otras, sino que se cruza en perpendicular con el mundo de las religiones. La Revelación rompe el hermetismo del mundo. Ofrece la posibilidad de discernir entre las ambigüedades de éste. Crea un punto de apoyo

«fuera» del mundo desde el que resulta posible una toma de posición respecto al mismo. Lleva a cabo un «juicio», hablando en términos cristianos, sobre la realidad que llamamos «mundo», incluyendo en él los fenómenos de lo inmediatamente religioso. Esto lo hace al esclarecer la realidad del Dios que no solamente constituye una expresión del misterio del mundo, sino que es independiente de éste, y, precisamente por eso, se encuentra respecto a él en una relación positiva que no es posible en ninguna religión de carácter inmediato. Sólo a partir de ahí se hace patente lo que el hombre realmente es.

Esta afirmación sorprende, produce rechazo tal vez, pero constituye la auténtica afirmación y la auténtica posibilidad de salvación. Se objetará que todas las religiones hablan de la misma manera; que corresponde a la esencia de la convicción religiosa contraponerse a las demás como la única verdadera.

Esta pretensión se opone a la afirmación según la cual toda religión es la expresión de la idiosincrasia del pueblo o del modo de ser del individuo. La pretensión de la Revelación bíblica descansa sobre otras bases que no pueden seguir siendo discutidas aquí. Es preciso recordar los planteamientos hechos al comienzo de nuestras reflexiones. Merced a la Revelación es posible lo que llamamos «salvación», es decir: ascender a lo puramente divino a partir de la ambigüedad de las realidades terrenas, cumplir el más íntimo anhelo de vivir con pleno sentido.

ABRAHAM

Antes de seguir adelante con el problema relativo a la Revelación y la fe, hay que intercalar aquí un breve pero importante capítulo.

Al comienzo de la historia de la Revelación y, consiguientemente, de la fe, surge una figura que, cuanto más se la trata, tanto más vigorosa resulta: Abram [1]. La primera vez que Dios le dirige la palabra, le ordena: «Sal de tu tierra, y de tu parentela, y de la casa de tu padre, dirígete hacia la

[1] Así reza el nombre familiar, «padre sublime». Más tarde se convierte en Abraham, que quiere decir «padre de muchos pueblos» (Gén 17,5).

tierra que yo te mostraré... Abram se marchó, como se lo había mandado el Señor... Abram tenía setenta y cinco años...» (Gén 12,1.4). «Sal de tu tierra», de todo lo que para el hombre y de una manera especial para el hombre de la historia antigua era de importancia: la patria, la parentela y la casa. El así llamado tiene que abandonar todo lo que apoya y protege su existencia natural y marcharse a tierras extrañas, lo que, en este caso, quiere decir: a la amplitud y libertad de Dios.

Creemos poder interpretar este mandato del modo siguiente: si has de comprender la Revelación y hacerle justicia, tienes que desprenderte de los presupuestos sobre cuya base has vivido hasta el presente y has comprendido la existencia y te has esforzado por realizar su sentido. Esto vale para todo el que quiera aceptar la Revelación y hacerle justicia, por tarde que se dé su encuentro con ella en el decurso de la historia.

Si nos percatamos del modo como en nuestro tiempo se amenguan el sentido y la fuerza de la Revelación y de la fe, debemos decir que los hombres salen cada vez menos de «su patria», «su parentela», «su casa». Se aferran a los criterios, formas de vida y estructuras que les inspira su naturaleza; aplican a la Revelación la forma de comprensión inmediata que tienen del hombre y de las cosas. Pero lo que en esa Revelación se dirige a nosotros es el Dios trino y uno, el Hijo hecho hombre, la Iglesia, la historia de la salvación de principio a fin, la creación y el juicio. Todo esto, la estructura y el criterio de una vida auténtica, las relaciones respecto al mundo, a las cosas, a la naturaleza y la cultura, en una palabra: la existencia entera es distinta de como era en «Ur de Caldea». El hombre moderno elimina todo lo que no se deja encasillar en el orden de lo inmediato-natural. Dondequiera que se proclame la palabra de Dios como la palabra del Eterno, el Santo, el Incomprensible, se la pone en tela de juicio. La fe tiene que ser «crítica». El Dios que habló a Abraham, a Moisés y a los Profetas y que habló en Jesús es considerado tan sólo como un elemento de la experiencia religiosa universal.

En el segundo libro de la Sagrada Escritura, el «Exodo», tiene lugar en el monte Horeb, desde la zarza ardiente, la Revelación que constituye el fundamento de todo lo que

vino después. Moisés habla con Aquel que le manda salir de Egipto: «Supón que llego a los israelitas y les digo: "El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros", y ellos me preguntan: "¿Cuál es su nombre?" ¿Qué tengo que responderles? Dios respondió a Moisés: "Yo soy el que soy". Y añadió: "Así dirás a los israelitas: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros"» (3,13-14). En estas palabras se recoge, como en un punto focal, todo lo que más tarde se da a entender con los nombres de *Yahveh, Kyrios, Dominus,* «Señor», más aún, lo que por respeto no se recoge ya en ningún nombre. Esta soberana realidad de Dios es considerada como un elemento más de la propia vida religiosa por el hombre que se niega a salir de «Ur de Caldea». A partir de esta actitud todo se echa a perder. Ninguna palabra de la Escritura dice ya lo que precisamente quiere decir. El hombre está a solas consigo mismo.

Si se plantea la pregunta radical: «¿Qué es lo que existe de modo absoluto?», la respuesta es la siguiente: Dios existe; El y su obra. El hombre, en cambio, existe a través de Dios. Como dice San Agustín, «es creado para Dios». Está ante Dios. Su obrar es visto y juzgado por Dios. Por el contrario, en la decadencia que tiene lugar desde hace siglos, a la pregunta sobre qué es lo que existe de modo absoluto se responde: el hombre, lo que él siente, lo que vive, lo que quiere y hace.

Esto tiene que quedar bien claro si el pensamiento y el lenguaje acerca de la Revelación han de tener sentido. Todo el que quiera tener acceso al plano trascendental de la Revelación debe cumplir la condición siguiente: ha de renunciar a afirmarse en sí mismo. Tienes que saber que vas a tropezar con el misterio que rebasa tu capacidad cognoscitiva, y con el juicio, que te somete a prueba. Esto vale para todo tiempo, incluso para el presente. Dios habla desde su sagrada soberanía. El hombre, en cambio, debe estar dispuesto a escuchar y obedecer.

Esta es la condición previa para que tenga sentido y sea posible la teología. La teología no es una «ciencia» en el sentido usual de la palabra; ni como teología sistemática ni como teología histórica. Teología significa más bien que el hombre recibe un mensaje que no viene de «Ur de Caldea»,

del mundo natural de los hombres y de las cosas, sino de la soberanía de Dios: significa que cree. Un «hombre nuevo» se abre al nuevo mensaje y sigue la nueva dirección... Solamente después de hacer esto y en la medida en que lo hace, puede, de una manera racional, esforzarse por la «comprensión» del mensaje. Está vigente aún la antigua sentencia: *fides quaerit intellectum.* Primero tiene que darse la fe; después puede el hombre buscar el auxilio de la ciencia natural. Primero tiene que haberse atrevido a sumergirse en la inmensidad de Dios; después puede inquirir mediante la experiencia y la lógica. Si a la fe le faltan la disposición, el ánimo y la decisión que ello requiere, la teología se viene abajo.

En toda persona interesada en el conocimiento teológico tiene que despertar «Abraham». Tiene que salir de «Ur de Caldea», de lo que le es propio, de sus presupuestos y parámetros de referencia y atreverse con la inmensidad y la novedad que representa el ser de Dios. Sólo entonces resultará posible algo que sea verdadera teología y no una forma de autoafirmación humana.

EL PROCESO DE LA REVELACION

La Revelación tiene un carácter que se hace patente ya en el primer acontecimiento: su historicidad. Sería de por sí pensable que la Revelación aconteciera para cada hombre en particular, y que procediese de la experiencia individual de cada uno, dado que Dios no depende de las condiciones de tiempo, espacio e historia. Cada cual podría tener la experiencia de que Dios le sale al encuentro, le llama, le descubre la verdad y le muestra el camino que conduce a la plenitud. Pero las cosas no han ocurrido de ese modo. La Revelación tuvo más bien lugar de manera histórica; es decir, en un tiempo determinado, en una región determinada, a través de determinadas personas: pero, al mismo tiempo, como algo válido y vinculante para todos. Con lo cual, el acontecimiento de la Revelación se inserta en toda la problemática de la historia.

El acontecimiento se desarrolla en tres fases [2]. La primera es el llamamiento de Dios al hombre elegido por El. Dios

[2] Al decir esto, simplificamos las cosas, como no podía ocurrir de otro modo en una exposición tan breve.

garantiza a Moisés que El es El que es y, además de esto, lo que quiere decirle a él y a los hombres por mediación suya. En la segunda fase, el que ha sido llamado se convierte en mensajero y anuncia a quienes ha sido enviado lo que le ha confiado el Dios revelante. En la tercera, lo proclamado por el mensajero de la fe es transmitido a través de la historia. Inspirada por el sentido de la Revelación misma, se origina así una tradición, mantenida por una comunidad de fe, de servicio y de modo de vida, comunidad que surge al hilo de esa misma tradición.

La aceptación de la proclamación por los oyentes tiene también fases distintas. A la primera corresponde una seguridad inmediata que no puede ser discutida. Cuando Dios habla y mientras habla, no hay lugar para la duda. Pero puede surgir una dificultad tan pronto como la proclamación se convierte en un mandato de comportarse conforme a ella y transmitirla a otros. Esta transmisión puede resultar tan difícil que el encargado de hacerla se resista y trate de eludir el encargo. El libro bíblico de Jonás pone de manifiesto esta oposición de forma impresionante. Tratando de zafarse de tal misión, el profeta huye al extranjero, para percatarse al fin de que a Dios no puede burlarlo. También entre los apóstoles se da este fenómeno de la resistencia (cf. 2 Cor 2-6). El encargo lleva siempre a quien lo transmite a correr la suerte del que da testimonio del Dios que llama al mundo [3].

La automanifestación de Dios —de su realidad y su voluntad— rebasa de suyo las posibilidades del pensamiento, la palabra y la actuación del hombre. Pero «Revelación» significa que lo que Dios quiere dar a entender se «traduce» o adapta a estas posibilidades humanas. El proceso de la Revelación tiene cierta correspondencia, en el plano de lo humano, con algo que todos vivimos, a saber, la relación existente entre el alma espiritual y el cuerpo físico. El espíritu es distinto del cuerpo: no se lo puede ver como es en sí, ni asirlo, ni someterlo a las cadenas causales de la existencia física. Pero, en el compuesto llamado «hombre», el espíritu se muestra constantemente a través del cuerpo. Si un hombre

[3] La palabra griega «testigo» *(martys)* designa también al que sufre por razón del testimonio, el «mártir».

nos muestra su amor, «vemos» ese amor. El amor en sí mismo es invisible. Pero se hace visible en el rostro del otro, se lo percibe en sus palabras, se lo experimenta en sus obras. No sólo llegamos a concluir que existe, sino que lo vemos, lo oímos, lo sentimos. Por la palabra, el gesto, el ademán y la figura, por el comportamiento y las obras, el alma espiritual se traduce en lo corporal, y, al ocurrir esto, el cuerpo *(Körper)* se convierte en organismo humano *(Leib)*. Algo análogo, si bien de un rango completamente distinto, tiene lugar en la Revelación. Dios «traduce» su intimidad inefable en la voz interior; la trascendencia de su voluntad, en la misión que confiere al profeta; la incomprensibilidad de su gobierno y de su acción, en el acontecer histórico que se va haciendo transparente. Esta relación se repite en un segundo nivel, cuando el mensajero va hacia quienes es enviado. Lo que éstos oyen y ven es palabra, forma y acción humana. Pero precisamente en todo ello pueden percibir el mensaje divino: la palabra del hombre se convierte en palabra de Dios. En el ser y el obrar del profeta o del apóstol pueden percibir la presencia de Dios; en lo que éstos hacen por encargo de Dios resplandece la acción divina: es *Epifanía* (2 Jn 1-3). Ciertamente, esto supone que el llamado tiene ojos y oídos para ello. No se trata de ninguna fantasía. Estamos ante una obra maestra de arte; el que sólo tiene ojos para lo técnico o lo económico puede, ciertamente, mirar, pero no percibe lo que ahí acontece propiamente. En un hombre puede darse una conmoción profundísima; otro que sea indiferente no advierte lo que tiene delante. Toda clase de visión requiere una «mirada adecuada»; para todo ámbito de realidad esencialmente nuevo se requiere una mirada nueva. Si falta ésta, no se capta aquello de lo que se trata. De no ser así, no se dirían todas las insensateces ni se cometerían los disparates que evidencian de continuo la ceguera del hombre. Ahora bien, la mirada que presupone la Revelación no es del mismo tipo que la requerida para la apreciación de una obra de arte, que implica un talento especial. Es, más bien, del tipo de la mirada con que debemos contemplar a los demás hombres, y que implica disponibilidad interior, bondad, desprendimiento. A esta disposición la llama el Nuevo Testamento

«corazón limpio» (Mt 5,8). Con lo cual no se indica tanto ausencia de culpa ética, sino, más bien, que ese hombre tiene amor verdadero, está abierto a lo auténtico, se halla dispuesto, por amor a esta autenticidad, a ir más allá de sí mismo. Cuando es éste el caso, se hace realidad la respuesta a la Revelación: la fe.

Esta idea de Revelación suscita a veces un movimiento de rechazo. Cuando los enviados de Juan preguntan a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir?», es decir, el que consuma toda la Revelación, el Mesías, responde inmediatamente con un sí, señalando las obras por las que, según la profecía de Isaías, puede ser reconocido el Mesías. Pero añade a continuación: «Y bienaventurado aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11,2ss). Escandalizarse significa, en el sentido bíblico, que el oyente no está bien dispuesto; y piensa, por ello, que lo que hay de humano en el acontecimiento de la Revelación contradice de tal modo el sentido de ésta que le oculta la Revelación en cuanto tal. Al traducirse Dios a sí mismo en lo humano a través del proceso de la Revelación, su comunicación se hace visible, comprensible y perceptible para el hombre; puede consumarse una «epifanía», el hacerse transparente Dios; el hombre puede aceptarla y prestarle obediencia. Mas precisamente esa traducción a lo humano es la que puede convertirse en motivo de oposición para el destinatario de ella, al replicar éste: ¡El que está ahí y habla no es, en fin de cuentas, más que un hombre! ¡Lo que él dice son palabras de hombre; lo que hace son acciones de hombre; esto no puede ser vinculante!

Alienta así en el hombre la posibilidad —cuando no hasta la inclinación— de sentir la entrada de Dios en su mundo como una perturbación, una injerencia ilegítima. El hombre quiere ser señor de sí, tener el mundo para sí. No hay que hacer saltar en pedazos ese mundo cerrado en torno a él y —al parecer— propiedad suya. Pero esto es lo que hace precisamente la Revelación, a diferencia de todas las religiones naturales. No es solamente que por medio de ella se hagan perceptibles las profundidades misteriosas del mundo, sus cumbres se perfilen y el hombre progrese en medio de él hacia una libertad cada vez mayor, sino que somete el mundo a juicio. Exige lo que la palabra de Dios

dice a Abraham: «Sal de tu tierra, y de tu parentela y de la casa de tu padre, y vete a la tierra que yo te indicaré» (Gén 12,1). Mas esto es precisamente lo que el hombre natural no quiere; y, si mantiene esta actitud, lo que en sí constituye el carácter liberador de la Revelación se convierte en objeción contra la misma, y el hombre se siente autorizado a decir: quien tan humanamente viene a nosotros no puede ser un verdadero Dios. Esto es el escándalo.

De ese modo, la Revelación queda en una situación de ambigüedad peculiar. Hace visible a Dios y lo oculta a un mismo tiempo. Lo hace perceptible, a la vez que pone su palabra en tela de juicio. En este ámbito de suspensión es posible tomar una decisión doble, según el hombre se enfrente a ella con docilidad de corazón o le presente resistencia. Dice el prólogo del evangelio de San Juan: «Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la aceptaron... Vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (5,11).

Este estado de suspensión se produce cuando se subraya la humanidad del mensajero. Moisés tenía una manera de ser muy fuerte, y, encendido en cólera, se dejaba llevar a acciones que hablaban en contra de él (cf. Ex 2,11ss). Jeremías tuvo que imponer, de parte de Dios, al rey de Israel un comportamiento político que parecía contradecir a la razón (Jer 27). San Pablo se sintió cohibido cuando se presentó ante los corintios, hasta el punto de que se condujo manifiestamente de modo un tanto torpe (2 Cor 5,12ss; 10,1ss). También vemos en los Hechos de los Apóstoles que tenía una figura insignificante y quedaba mal al lado del corpulento y apuesto Bernabé, hasta llegar a aquella penosa situación en Atenas, cuando compareció en el Areópago y, ante un ilustre auditorio de escépticos y estetas, desempeñó un papel poco persuasivo para aquéllos (Hech 14,11s; 17,18ss). Y no hablemos del mismo Jesús, que era el Hijo de Dios hecho hombre, y, no obstante, se sometió a las condiciones y estrecheces de la existencia; al fin fue apresado, despreciado, maltratado y sufrió la muerte de un malhechor. De todo ello se desprenden sensibles reparos contra la pretensión de que aquí nos habla la Revelación divina.

Y, si esto sucede con los llamados en la primera fase, cuánto más lo será cuando la transmisión de lo divino a

lo humano se convierta en «tradición», en «Iglesia». Jesús dijo que su mensaje llegaría hasta los confines de la tierra y el final de los tiempos. No dejó lugar a dudas de que El transmitiría a esta Iglesia su mensaje y éste podría y debería ser percibido a través de la palabra de la misma. Pero la Iglesia concreta, a causa de los enredos de la historia y por culpa de los que en ella transmiten la palabra, da pie a decir que una institución así, lastrada con toda clase de deficiencias humanas, no puede ser la que proclame el mensaje absoluto de la salvación.

La fe es el acto en el cual el hombre responde a la Revelación en la que Dios se manifiesta y rompe la clausura del mundo; el acto con el que el hombre lleva a plenitud dicha Revelación. No es un comportamiento basado en pruebas coactivas, sino que tiene carácter de riesgo. Está expuesto a que se le pregunte: ¿Es esto realmente verdadero? ¿No podría ser también de otra manera? Esta reacción dubitativa resulta tanto más expresiva cuanto que no contiene solamente elementos conscientes, sino que repercuten en ella también resistencias y prejuicios del inconsciente.

Esta posición crítica no se resuelve, en última instancia, mediante demostraciones lógicas —aunque en la reflexión del oyente intervenga también este factor—, sino por medio de una evidencia de índole más profunda: se siente —o al menos se presiente— que Dios da testimonio de Sí mismo, y se responde a ese testimonio con el asentimiento, del cual ya su nombre dice de qué especie es. La *pistis* griega no solamente expresa el «sí» que yo pronuncio cuando otro me expone una demostración, y yo, obligado por la lógica, asiento a ello; implica confianza en una persona —una persona humana, el profeta o el apóstol, en la que habla la persona de Dios—. La *fides* latina se refiere a la convicción que se tiene de una verdad y la confianza en la persona que la notifica. La palabra alemana *glauben* (creer) se relaciona con *geloben, sich angeloben* (prometer, hacer un voto), y expresa una relación cuya firmeza no procede sólo de la idea de que las cosas son de esta o de la otra manera, sino también, y ante todo, del vínculo de fidelidad con la persona que transmite el mensaje.

LA FE

Esto nos lleva a la primera respuesta a la pregunta por la existencia cristiana: se trata de una existencia que reposa sobre la fe en la Revelación. El que cree no vive ya en un mundo cerrado, sino que su mundo está abierto, por obra de Dios, a través del proceso de la Revelación, de tal manera que dicho mundo viene a caer, por lo mismo, bajo el juicio del Dios, cuya santidad le distingue esencialmente de la situación propia de la existencia inmediata. Guiado por esta Revelación, el cristiano se acerca a Dios. Al creer, confiere realidad al estado de apertura del mundo. Cómo lo hace, con qué intensidad, con cuánta lógica, con cuánta generosidad, hasta qué horizontes llega en los distintos ámbitos de la vida, eso es otra cuestión. En principio, esta orientación del hombre hacia la libertad de Dios acontece desde el momento en que se vive una fe auténtica, y sigue dándose mientras exista algo de verdadera fe.

Esta situación es esencialmente distinta de la del que no cree. La diferencia no es tan sólo la que se da entre «religioso» y «no religioso». La «religiosidad» es una cuestión de aptitud; aptitud que todas las religiones han desarrollado de la forma más intensa y creativa. «Fe» significa algo que sólo es posible como respuesta a la Revelación del Dios personal y santo. También se da la fe sin la ayuda de una experiencia religiosa. Tal vez nuestra época sea, en general, una época de fe «difícil».

La fe no significa tampoco ninguno de los actos o valores a que aludimos con el término «cultura», cuya importancia no necesita ser subrayada aquí. Fe significa tan sólo estar en relación con el Dios personal a través de la apertura del mundo. El alcance de esta relación no se aprecia sino paulatinamente. Merced a ella se transforma la estructura de la existencia. Muchas de las cosas que parecen formar parte de la situación humana se tornan imposibles: la dionisíaca embriaguez mundana, la identificación con la «vida», que parece llenarlo todo, y la reclusión en el mundo y en su soledad. La estructura fundamentada por la fe implica posibilidades de índole esencialmente distinta: riesgos y seguridades, privaciones y logros. De todo ello se hablará a continuación.

EL DIOS VIVO

SENTIDO DE LA RELACION CON DIOS PARA LA EXISTENCIA HUMANA

HEMOS hablado de la Revelación; de la correspondiente respuesta a la misma —la fe— y del sentido que la relación suscitada por la fe tiene para la existencia de quien la vive. Esta cuestión se anuda con la siguiente: cuál sea la índole de la realidad del Dios que se hace presente en esta Revelación y de qué modo influye dicha realidad en la existencia del creyente. Pues la manera como el hombre concibe a Dios decide el modo en que ve y vive su propia condición humana.

Hay relaciones que son accidentales en la vida. Pueden tener mayor o menor importancia, pero no son esenciales. El hecho de que yo conozca otros países y cuáles sean éstos puede significar mucho para mí; puede tener consecuencias económicas, formativas, personales. Pero no es esencial el que vaya a este o aquel país; ni siquiera es esencial que salga fuera o que pase mi vida en mi país de origen.

La cosa cambia cuando se trata de mi relación con los hombres. Para mi condición humana puede ser importante, pero no esencial, que me relacione con muchos o con pocos hombres, con éste o con aquél; pero sí es esencial que tenga una auténtica relación con seres humanos, ya que el hecho que sirve de base a toda mi existencia, y que recibe el nombre de «yo», consiste esencialmente en diálogo. No existe ningún yo humano que no tenga relación con un tú. Si ésta no se da, el yo se atrofia.

La relación con Dios es para el hombre de una importancia totalmente distinta; es absolutamente esencial.

El hombre es finito; es un ser caracterizado por las limitaciones de su masa e intensidad de ser —si es lícito

expresarnos así—, de sus aptitudes y su capacidad de rendimiento. Todo lo que podemos considerar como una «cualidad» suya supone, a la vez, una «limitación» para él. El contorno de una cosa significa, por una parte, la forma como limita con lo que ella no es; y, por otra, significa la característica por la que es ella misma y se distingue de lo que ella no es. Esto se aplica a toda determinación. El acto con el que se dice lo que una cosa es representa al mismo tiempo el acto que afirma el modo como esa cosa se delimita, su «definición».

Pero lo finito está constituido esencialmente de tal modo que, en definitiva, no puede tener en sí mismo el fundamento de su realidad y la razón última de su sentido. Si queremos hacer justicia a la esencia del ser finito, no debemos pensar sólo en él; hemos de verlo en relación a algo incondicionado, que no tiene límites, que no depende de nada, sino que se fundamenta por sí mismo y en sí mismo.

El hombre puede engañarse respecto al carácter esencial de su relación con el Absoluto. Es capaz de desfigurar este hecho, y para ello dispone de un arsenal de conceptos. Puede cegar el sentimiento de lo trascendente, hacerse indiferente y superficial; pero, cuando penetra más, debe aceptar que no es capaz de pensarse a sí mismo, sino en relación con el Ser absoluto, o, dicho claramente, con Dios; porque sólo de este Dios puede recibir el fundamento de su ser y su sentido.

Veamos las cosas con mayor precisión. El hombre es persona, es decir, es sí-mismo. No está meramente ahí en la existencia, sino que tiene conciencia de sí y dispone de sí. Es responsable de sí, pues lo que hace le pertenece de esa manera que se llama «libertad». Posee una cualidad especialmente valiosa que no depende de sus particulares dotes personales o de su posición social, sino que va unida al hecho que se llama «responsabilidad». Todo esto se resume diciendo que está en condiciones de decir «yo», que es «yo».

Este yo, sin embargo, está esencialmente referido a un tú, entendiendo esta palabra, por de pronto, en un sentido general, con independencia de este o aquel tú concreto. En la medida en que me encuentro con el tú, se suscita en mí la conciencia de mi propio yo; hago realidad mi yo en la

medida en que experimento el tú y me relaciono con él. Si no fuese así, si me desarrollase en una soledad total —suponiendo que esto fuera posible—, no despertaría entonces a la conciencia de mi propio yo.

Hablamos por de pronto de «un tú», a saber, de un hombre con el cual uno entra en relación al hilo de la vida, merced a las vinculaciones familiares, a las distintas formas de amistad, a la comunidad de trabajo, al amor. Ahora bien, tras todas esas formas de tú se perfila el «Tú absoluto». Todas las formas de tú que se nos ofrecen en la multiplicidad de los contactos y relaciones de la vida son símbolos, preparativos y repercusiones del Tú único y auténtico. Este Tú absoluto es «El»: Dios. El hombre existe en la relación yo-Tú respecto a Dios, porque Dios se constituyó a sí mismo en tú a través del acto de la creación. Acerca de esto habrá que hablar con más detenimiento.

El hombre realiza su propio yo en la medida en que lo desarrolla y plenifica en relación a Dios. Las teorías autonomistas piensan que el hombre sólo es capaz de alcanzar su auténtico yo si se desliga de Dios. Nietzsche proclamó este mensaje con el estilo profético que le caracteriza. Los Estados totalitarios convierten ese autonomismo en su orientación política. Pero lo que en verdad ocurre es que el ateísmo entrega al hombre a los poderes del «ello»: la naturaleza, la sociedad, el Estado. La persona humana sólo puede ser persona y vivir en cuanto tal si la realidad última con que se relaciona su existencia es en sí misma una persona, no el anonimato de la naturaleza, o de una obra cultural o del Estado.

Su ser más auténtico lo adquiere el hombre según el modo en que se sitúa respecto a Dios.

Según la Revelación, el hombre es imagen de Dios (Gén 1,26). Toda su vida se desarrolla a la luz de esta idea. El hombre, en su relación con Dios, tiene tanto la posibilidad como la misión de «traducir» a su existencia finita la infinita libertad y plenitud de valores propios de Dios, en la medida a él impuesta. Si se altera en su conciencia y su voluntad la imagen de Dios, se altera también él mismo. Si no reconoce el carácter personal de Dios, atenta contra la propia actitud personal. Si concibe a Dios como una mera

ficción difusa, diluye el núcleo de su propio ser. La concepción deísta, que aleja del mundo a Dios y deja al hombre a solas consigo mismo, dio lugar a los resultados que conocemos con el nombre de «Ilustración». El ateísmo empobrece y corrompe al hombre en lo más profundo de su ser. No puede destruir la persona, lo mismo que no puede destruir a Dios. Pero puede llevar al hombre a un desvalimiento absoluto que lo deja entregado a la voluntad del Estado [1].

LA IDEA DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Si, a la luz de estas reflexiones, inquirimos cuáles son las concepciones de Dios y de lo divino que emergen en la historia, nos encontramos con una respuesta inquietante. Se muestra en ellas no sólo una variedad considerable, debido a los distintos niveles de cultura, a las peculiaridades de los diferentes pueblos y países, a las diversas experiencias de las que cada uno parte y a los conceptos en que se las expresa; vemos, además, que las ideas se contradicen mutuamente, y de tal forma que no se las puede reducir a un denominador común. Las representaciones de lo divino no sólo se diferencian según su rango y los valores operantes en ellas; se exaltan en ellas todas las formas de la maldad, la impureza y la ruindad. Ciertamente, no hay nada en la existencia humana que, de alguna manera, no se encuentre «divinizado» en ellas.

Esto puede ser visto con indiferencia, tal vez incluso con satisfacción. El historicismo moderno se ha habituado a prescindir de la cuestión relativa a la verdad intrínseca y a interpretar los fenómenos históricos sólo en función de los presupuestos psicológicos, sociológicos e históricos en que se apoyan. Para este tipo de valoración, todo se reduce a determinar si algo es auténtico o inauténtico, o bien a precisar en qué nivel de desarrollo cultural se halla. El

[1] No es casual que todo Estado totalitario sea ateo. Tiene que serlo, porque la relación con Dios constituye la garantía para la persona, para su libertad y su dignidad. Estas condiciones no puede soportarlas el Estado totalitario, dado que, de lo contrario, le resultaría imposible disponer de los hombres a su capricho.

esteticismo ignora el canon de lo verdadero y lo bueno; sólo atiende a los grados de expresividad con que se manifiesta, y cuanto más violenta, dramática y conmovedoramente lo haga, tanto mejor. En realidad, esto significa una perturbación en el núcleo mismo de la existencia humana. Por muchos y elevados que sean los valores que puedan llegar a desarrollarse en las distintas religiones, el hombre, por sí solo, no sabe, en lo que toca a lo esencial, ni cómo es ni en qué relación se halla respecto al mundo.

En medio de este desconcierto, patente a lo largo de toda la historia y en todas las latitudes de la tierra, irrumpe la automanifestación de Dios a través de la Revelación del Antiguo y el Nuevo Testamento. Dicha manifestación se realiza con la clara conciencia de que se está hablando a un pueblo desconcertado y confuso. No podemos desarrollar aquí toda la plenitud de la Revelación bíblica de Dios. Entresacamos de ella cuatro manifestaciones decisivas, dos de las cuales tienen lugar en el ámbito del Antiguo Testamento, y las otras dos, en el Nuevo Testamento.

La primera de las dos manifestaciones del Antiguo Testamento es aquella de la que habla el primer capítulo del Génesis y que está relacionada con el acontecimiento de la creación. Se proclama en ella la independencia de Dios respecto al mundo, a diferencia de las representaciones míticas y panteístas; del Dios que llama al mundo a la existencia con una decisión libre y personal, sin ningún tipo de presupuestos ajenos a El. De esto tratará el capítulo siguiente.

De la segunda nos informa el libro del Exodo en el capítulo 3, versículos 1-15. El texto precedente refiere cómo el pueblo llamado por Dios llegó a Egipto y cayó allí en la esclavitud. Ahora se aparece Dios a un hombre llamado Moisés, que en el desierto del Sinaí apacienta los rebaños de su suegro, y le encarga que guíe al pueblo a la libertad. En el curso de esta teofanía habla Dios acerca de sí mismo. Las frases del texto que nos atañen dicen así: «Contestó Moisés a Dios: Supón que llego a los israelitas y les digo: "El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros", y ellos me preguntan: "¿Cuál es su nombre?" ¿Qué les he de decir? Respondió Dios a Moisés: "Yo soy el que soy". Y

añadió: "Así dirás a los israelitas: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros"» (13-14).

Pudiera dar la impresión de que se trata aquí de un suceso perteneciente a la religiosidad mítica y que, por consiguiente, tendría que ser considerado desde ese punto de vista. El mito podría consistir en que a un miembro de una tribu nómada semita se le apareciese una divinidad del desierto, y lo tomase a su servicio y lo amparase. Destaca, sin duda, en la escena con todo vigor el ambiente del desierto, su soledad, lo que hay en él de ardiente y majestuoso. Pero, si se examina de cerca el contenido del acontecimiento, se ve que pudo tener lugar en cualquier otro sitio. El desierto simboliza, desde luego, la apertura del espíritu del que ha sido llamado a la profecía; la zarza ardiente expresa el dinamismo del que se aparece, así como la intensa sensibilidad del vidente. Pero en seguida se percibe que el sentido principal del acontecimiento no está vinculado a la situación si se repara en que este supuesto numen del desierto no retiene en éste a la persona llamada ni al pueblo representado por ella, sino que la conduce a través de él a una región cultivada. La tienda sagrada erigida en honor del autor del llamamiento es un esbozo lejano del templo; pero éste no tiene el carácter de un santuario del desierto; constituye el punto central de una ciudad, de la misma manera que la legislación que procede del acontecimiento del Sinaí y de su continuación no es la regla de vida de una existencia nómada, sino que configura la existencia sedentaria de un pueblo, basada en la agricultura y en la civilización urbana.

En favor de la interpretación mítica se podría aducir también que se trata aquí de una de tantas sagas relativas al comienzo de la historia de un pueblo, según la cual al caudillo del pueblo o al fundador de una ciudad se le aparece una divinidad que constituye la expresión religiosa del carácter del pueblo en cuestión, es el soporte de su vida, lo protege y lo conduce al poder y la prosperidad. Pero tampoco esto es aplicable a nuestro caso. En la alianza que pacta con el pueblo, el que se aparece en el Sinaí declara que éste es su pueblo, y que El es su Dios. Pero esto no tiene nada que ver con la relación existente entre el pueblo y el numen según tales mitos; porque el que se

aparece no deja lugar a dudas de que El no necesita de este pueblo. El numen mítico se identifica con la vida de su pueblo y tiene que marchar en principio con él para bien y para mal; este Dios, en cambio, demuestra con su actitud, su proclamación y su actuación que subsiste en Sí mismo y vive por Sí mismo. Este Dios somete constantemente a juicio al pueblo por él llamado, lo pone radicalmente en frente de todas las representaciones y formas del culto mítico y va configurando en él, a menudo con una terrible dureza, un *ethos* estrictamente personal. Tan lejos está el pueblo de sentir a Dios como la expresión religiosa del propio ser que una y otra vez se aparta de El. En su travesía por el desierto añora la forma de vida de Egipto, determinada por divinidades míticas. Llegado a Palestina, se inclina constantemente hacia los dioses de la fecundidad, originarios de Canaán y de Siria; un peligro contra el que los profetas tienen que luchar a vida o muerte. De ahí que la alianza que se llevará a cabo como resultado del acontecimiento ocurrido sobre el Horeb, en el Sinaí, es justamente lo contrario de una relación mítica: es la expresión del llamamiento personal de este pueblo por parte de Dios, al que éste confía el cumplimiento de su voluntad salvífica; a partir de entonces lo somete a juicio constantemente; y al final, como se desprende del testimonio de Jesús, lo rechaza, por fallar en la prueba definitiva que supuso la venida del Mesías.

La visión del monte Horeb y su continuación en la alianza del Sinaí, así como la consiguiente travesía del desierto, significan la ruptura de la relación mítica con Dios y su sustitución por otra completamente distinta.

Todo el que no tenga prejuicios ve que en la Revelación del Horeb habla una personalidad divina, netamente señorial. No se trata aquí de un poder divino impersonal que haya adoptado una forma concreta, y se haya convertido en un impulso para la acción humana; ni de un enigma impersonal del mundo convertido en expresión lírica; se trata de alguien soberano. Este carácter es subrayado en grado sumo: «Yo soy el que soy».

Esta afirmación es la respuesta a la pregunta de Moisés por el nombre del que se ha aparecido. Para la sensibilidad

antigua, el nombre de una persona pone de manifiesto la esencia de su ser personal. Al mencionar el nombre, entran en relación el hasta entonces desconocido, y por lo mismo separado, con el que le sale al encuentro. Esto es lo que Dios hace aquí. Pero no toma su nombre de alguno de los ámbitos del mundo: por ejemplo, del desierto, o —como podría haber sucedido después en la aparición del Sinaí— del terremoto y la tormenta, sino que son rechazados todos los nombres de este tipo. Este nombre expresa, más bien, que el que habla aquí se distingue, como persona trascendente, de todo ser mundano; que es idéntico sólo consigo mismo, y es el «Señor» absoluto.

Así es como, a partir de entonces, la frase «Yo soy el que soy», en la forma de la palabra Yahvé, se convirtió en el nombre de Dios. Este nombre se mantiene a lo largo de toda la historia del Antiguo Testamento y tiene tal dignidad que no es usado en el lenguaje cotidiano, sino que, en sustitución del mismo, se recurre a circunloquios.

Al mismo tiempo, se pone de manifiesto también otro aspecto, que en acontecimientos posteriores resalta cada vez más, a saber: que este Dios no es tan sólo realidad y poder; no solamente «rige», sino que «actúa». Es decir, entra en la historia y El mismo se convierte en impulsor y guía de un acontecer histórico.

Lo absolutamente singular de la religiosidad del Antiguo Testamento consiste en que a este pueblo se le garantiza —al tiempo que se le exige— que toda su existencia ha de desarrollarse en función de su relación con Dios. No se trata de un pueblo que tenga su propia historia natural y esta historia la relacione con una divinidad, sino que su existencia como pueblo y como Estado debe ser el resultado inmediato y constante de su vinculación con Dios: una exigencia de fe tan fuerte como ni antes ni después ha recaído sobre ningún otro pueblo. Desde esta perspectiva, todo pensar y actuar políticos de índole meramente natural se convierten en apostasía. Esta exigencia pone continuamente al descubierto que Dios es distinto de los númenes de Egipto, Siria, Babilonia, Persia y la Hélade. Una y otra vez debe quedar claro que Dios no necesita del mundo, sino que es su Señor soberano. Una y otra vez este pueblo,

creyendo de esta forma, ha de poner este mundo en las manos de Dios.

Para comprender el sentido de la revelación de Dios en el Horeb son importantes otros dos detalles. En primer lugar, el Dios que de ese modo se manifiesta como el Señor soberano, el iniciador y conductor de la historia, es «santo». El sucesor de Moisés en la dirección del pueblo, Josué, dirá en la gran alocución de Siquén: «Yahveh es un Dios santo...» (Jos 24,19); y, en la visión del llamamiento de Isaías, los serafines alaban «al Rey, al Señor de los ejércitos» (Is 6,5) con la invocación: «... ¡Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos! ¡Toda la tierra está llena de su gloria!» (Is 6,3). La palabra «santo» indica, en primer lugar, la impresionante reivindicación de la soberanía por parte de Dios, a la que el hombre nunca puede responder adecuadamente; el hecho de que El, más allá de toda posible comparación, habita en el misterio; en segundo lugar, significa también la pureza moral, la nobleza del pensar y del sentir, la perfección en el obrar. El Dios que se da a conocer sobre el Horeb como el único Señor autónomo, el portador de la suprema iniciativa personal y el único capaz de actuar de forma definitiva no es únicamente una realidad y un poder religioso dominante; es también santidad moral. Lo que El exige de los humanos no es sólo veneración religiosa, profundidad contemplativa o actos de culto; el hombre por El llamado tiene que purificar su modo de sentir, poner en orden su querer y practicar la justicia. De manera especial son los profetas quienes tienen que encarnar de la forma más expresa el carácter ético de Dios y del servicio por El exigido.

A partir de aquí se clarifica una idea que va unida a la idea del Dios de la Revelación, a saber, que Dios es juez. Un Dios «meramente religioso», en el sentido que da a esta palabra Rudolf Otto en su Filosofía de la religión, no puede juzgar. Un Dios así pertenece él mismo también al mundo, forma parte de él, o por mejor decir, es una dimensión de él, el aspecto misterioso del mismo. En principio, ese Dios sólo puede decir «sí» y «amén» al mundo. Distinto es lo que se aprecia en la Revelación: su Dios no se limita a afirmar el mundo, sino que dictamina sobre él y lo juzga.

A esto se añade un segundo aspecto cuya comprensión tropieza con dificultades en los conceptos utilizados. Se opina con frecuencia que atribuir personalidad a Dios significa restringir su ser. Se piensa que semejante idea es un tanto ingenua, antropomórfica, y que ha sido formada por un hombre todavía primitivo en el aspecto religioso para entrar en relación con Dios de una forma adecuada a sus sentimientos. Se piensa que la idea pura de Dios es la del ser absoluto, y se alcanza al dejar de lado todo lo que tenga parecido con el mundo y el hombre, para penetrar en el concepto de la realidad suprema, absolutamente simple, inefable fundamento de toda realidad finita, al modo como se afirma, por ejemplo, en la metafísica india y luego en la helenística y en ciertos sectores de la mística medieval. Esta concepción se convierte en sistema en el panteísmo, sobre todo en el caso del idealismo alemán. En dicha filosofía se concibe a Dios simple y exclusivamente como «absoluto», de donde se deriva la afirmación de que sólo se puede decir «lo» Absoluto, no «el» Absoluto. Ahora bien, ese concepto excluye la personalidad.

Respecto a esto tenemos que decir lo siguiente: sólo comprendemos el Antiguo Testamento si nos percatamos de que la majestad del Señor soberano que irrumpe en el acontecimiento del Horeb está inseparablemente unida a la proclamación, reiteradamente afirmada, del carácter absoluto de Dios. Una y otra vez se dice que El es el que es absolutamente, el omnipotente, el que lo comprende todo. De esto tenemos un ejemplo impresionante. La conciencia de que no hay más que un solo Dios y de que en El radica todo cuanto hay de realidad y de iniciativa es tan vigorosa que surge como espinoso problema la pregunta de si de esta iniciativa de Dios no provienen asimismo el sufrimiento, el mal y la desgracia, y de qué manera ocurre esto. Los heraldos y maestros religiosos del Antiguo Testamento, sobre todo en el tiempo anterior al exilio, luchan a brazo partido con este problema, hasta que poco a poco va quedando claro que el mal y sus consecuencias, el dolor y la desgracia no tienen su origen en la voluntad de Dios, sino en la voluntad del hombre que se rebela y a quien Dios, cuando lo creó, le otorgó el don de una propiedad

en la que se expresa toda su dignidad, al mismo tiempo que todo su riesgo, esto es, la libertad.

Sólo ahora se percibe toda la importancia de lo que se manifiesta en el Horeb: se manifiesta el Dios que no está ligado ni al mundo ni a la vida del hombre, ni de forma mítica, ni metafísica, ni psicológica, ni trascendental [2]. Dios es el Soberano absoluto. Esto se expresa en el nombre con que Dios se designa a sí mismo, *Yahveh,* es decir:. «Yo soy el que soy», o: «Yo seré el que seré», que, en la tradición griega del Antiguo Testamento, se dice *Kyrios;* en la latina, *Dominus;* en la alemana, *der Herr;* en la española, *el Señor.* Este Señor es real, en el sentido más alto, y, por ello, personal. Dicho más exactamente: la personalidad que el hombre experimenta en sí mismo es una imagen de la personalidad divina.

Este «Señor» absoluto y, en última instancia, único, es, al mismo tiempo, «el Santo». Santo, por de pronto, en el sentido religioso del totalmente distinto respecto al mundo, misterioso, temible, aunque también cercano y fuente de felicidad. Pero es también el Santo en el sentido moral: el perfectamente puro, justo y bueno; todo lo cual encontrará su plenitud definitiva en la afirmación que se esboza en el Antiguo Testamento y alcanza plena claridad en el Nuevo: Dios es el que ama. O, dicho más exactamente, con palabras de san Juan: «Dios es el Amor»; de modo que cuanto en el ámbito humano se llama «amor» es una imagen del Amor divino (1 Jn 4,16).

Quien diga, pues, que estos aspectos no pueden pensarse juntos tiene, en principio, razón, y, sin embargo, ambos están aquí unidos. El Dios que se manifiesta de manera definitiva en el Horeb —manifestación a la que se vinculan todas las siguientes— es todo aquello que se afirma de El. Y lo es en una unidad originaria. Esta suma unidad no la podemos pensar en toda su envergadura; sólo podemos llegar hasta ella a partir de distintos aspectos y, desde cada uno de ellos, afirmar: todo esto es una única realidad.

[2] Entendido este vocablo en sentido kantiano, es decir: referido a los elementos *a priori* de la conciencia.

Lo grave de la interpretación de la Escritura en la Edad Moderna consiste en que no toma en serio el concepto de Revelación, que es la base de todo. La Revelación es pensada con conceptos procedentes de la psicología de la religión o de la ciencia comparada de las religiones; y lo que no encaja en tales conceptos debe asimilarse a ellos o ser eliminado. Con lo cual se destruye lo que tiene de genuino. Porque aquí se trata de «Revelación», esto es, de la manifestación de algo que no puede ser vivido a partir del mundo, sino solamente a partir de Dios mismo y con los pensamientos que tienen su origen en El.

De lo que se trata en el fondo es de «emigrar» de la existencia que nos es más familiar; desprendernos de lo inmediatamente dado. Es la actitud del que no piensa y juzga acerca de la Revelación a partir del mundo, sino que la acepta por sí misma y, a partir de ella, juzga al mundo: es la actitud de la fe.

Quisiera ocuparme aquí brevemente de un problema que se me planteó en cierta ocasión: ¿cómo puede coordinarse esta idea con la exigencia de verdad que reivindica la conciencia? Si no me equivoco, esta exigencia indica que yo puedo afirmar tan sólo aquello cuya verdad he conocido. Ahora bien, conocer la verdad sólo puedo hacerlo a partir de los supuestos dados en mi experiencia y con los recursos intelectuales operantes en mi espíritu. De consiguiente, asentir a la fe significa pasar por alto la inadecuación existente entre el contenido de la Revelación y la inteligencia del hombre, y esto es una falsedad.

Hay que subrayar, ante todo, que se trata, en definitiva, de un problema insoluble. Siempre se ha sentido la fe como un misterio no reducible a fórmula racional alguna, y su realización ha sido vista como un efecto de la gracia.

Pero, entonces, ¿sobre qué bases cognoscitivas descansan las relaciones fundamentales de nuestra existencia? Algunas de ellas son tales que esclarecen por completo los hechos en cuestión y la acción respectiva adquiere el carácter de la seguridad exacta: por ejemplo, las construcciones de la técnica y, hasta cierto punto, también los asuntos económicos o políticos; pero en éstos hay ya ciertos elementos de inseguridad. ¿Y qué es lo que ocurre con las relaciones per-

sonales, sobre las que descansa en gran parte la vida? ¿Cómo se constituyen los vínculos moral y socialmente importantes entre los hombres: la amistad, el amor, el seguimiento en sus distintas formas? ¿Descansan sobre un conocimiento total? Si reflexionamos sobre las relaciones con otra persona que han llegado a ser decisivas en nuestra vida, que no sólo han respondido a un interés común o a mera simpatía, sino que han implicado esa honda vinculación personal llamada «fidelidad», caemos en la cuenta de que el conocimiento racional desempeña en ellas un papel relativo nada más. Por supuesto, suele plantearse la cuestión de si el otro es digno de confianza, honorable, capaz de verdad, etc. Pero todo esto no es sino el punto de partida. Lo decisivamente importante, la vinculación de fidelidad que se establece como algo firme y no se discute ya más en lo sucesivo, sino que se vive y se actúa por y para ella, procede de la confianza que tenemos de que el otro merece esa entrega. Se percibe una especie de llamada que nos llega desde él hasta nosotros. Esa llamada es oída y, debido a ella, se arriesga uno a comprometerse. ¿Son por eso falsas las relaciones que descansan sobre tal fidelidad? Sin duda que no; con tal de que no se tome como canon de su veracidad la exactitud racional. A este canon no se ajusta dicha veracidad. Más aún, si lo hiciese, significaría falsificar ese tipo de relaciones, o incluso hacerlas imposibles. La veracidad propia de ese tipo de relaciones es la que procede del conjunto de la personalidad, de la llamada —no reductible racionalmente a elementos más simples— del yo que se hace patente con su presencia y su sinceridad. Aquí no se analiza ni se calcula, sino que hay encuentro, experiencia y, en definitiva, riesgo. ¿No tiene que darse también esto mismo en la conducta relativa al Dios que se nos revela?

Esto no quiere decir que nuestro comportamiento con Dios tenga que ser equiparado a las relaciones intramundanas. Es de índole singular; pero, al conocer nuestras relaciones intramundanas, nos preparamos para esa otra relación. En efecto, este tipo de comportamiento interpersonal alcanza su máxima expresión frente al Dios que se revela a nosotros. Digámoslo más exactamente: al relacionarnos con El, vivimos la forma prototípica y propiamente dicha de relación

de persona a persona, la del riesgo y la fidelidad; todas las formas terrenas de interrelación son meros trasuntos de aquélla. Y así también se da en dicha relación el momento del riesgo en su forma más enérgica.

Debemos, además, llamar la atención acerca de algo de lo que todavía no hemos hablado. En la respuesta del hombre a la Revelación se da el factor de la iluminación interior: un pensamiento que antes no era más que pensamiento pensado, imagen contemplada, figura presente, se vuelve interiormente activo. Se siente la llamada que procede del que se revela; el interior se siente tocado y afectado; el riesgo aparece como grande, pero merecedor en lo más profundo de ser asumido. Todo esto tiene un lado psicológicamente comprobable, el de todo aquello que llamamos «vivencia» y «experiencia». Pero esa relación con Dios tiene también un lado oculto que la Teología denomina «gracia». Es decir, cuando Dios se manifiesta no sólo propone un enunciado objetivo; opera en el que escucha: se acerca, lo inquieta, le hace sentir la situación anterior como no auténtica, como insatisfactoria. Llama y atrae de forma que el salto del riesgo consiste en dejarse llevar. También de esto nos muestra la experiencia antecedentes en el desarrollo de las relaciones humanas. Un vínculo de fidelidad no surge de una parte solamente, sino de dos. En él influyen todos los atractivos de la personalidad, a lo que se añade eso que puede ser considerado como una especie de «gracia natural»: a saber, la disposición, el destino, la situación.

La Revelación del Horeb —juntamente con su paulatina profundización y evolución posterior— fundamenta la existencia creyente.

Dicha Revelación afirma: Dios es, en su ser y sentido, independiente del mundo. Dios es real, es persona, sabe de sí, es dueño de sí y responde de sí mismo. Es Señor del mundo porque es Señor de sí mismo. Este Dios personal llama al hombre, y le da con ello la posibilidad de responder, poniendo así la base de la relación que todo lo decide.

Se ha dicho más arriba que el yo del hombre lleva implícita, en su propia esencia, la ordenación al tú, y se realiza en esta relación. La relación yo-tú propiamente dicha, en el yo finito, es la que lo une a la persona absoluta, a

Dios. Ahora bien, Dios se revela como libre y trascendente respecto al mundo; de modo que la relación con El implica trascender el mundo. Este paso más allá del mundo no puede llevarlo a cabo el hombre solo; supone el llamamiento desde arriba, de la gracia, que es la que hace posible la respuesta. La relación con la persona de otro hombre instaura la personalidad intramundana del yo natural; la relación con la personalidad de Dios confiere a la personalidad intramundana un valor, una dignidad y una misión de naturaleza decisiva: se trata de la relación salvífica.

Relación personal y relación salvífica con Dios, llamada del Señor soberano de la existencia en la Revelación y capacitación para trascender el mundo en la fe son aspectos que se condicionan mutuamente. En el mundo del pensamiento y de la vida propios de la religión natural no se da la auténtica trascendencia. Se dan avances hacia ella; aproximaciones de gran intensidad y audacia; pensemos en las expresiones más elevadas del pensamiento indio y en los intentos ascensionales de la filosofía griega. Pero el verdadero paso más allá del mundo no se produce nunca, ya que, no puede lograrse a partir de él únicamente. El movimiento de ascenso sigue quedándose en el mundo, porque la divinidad hacia la que se dirige ese movimiento continúa ligada al mundo. La solución sólo puede tener lugar si Dios toma la iniciativa libremente y llama al hombre. Esto sucede en la Revelación.

Por eso la visión en el Horeb significa una liberación cuya esencia no estriba en la dinámica de la vivencia o en la audacia de los pensamientos, sino en ese salir Dios de su absoluta independencia, salida que se puede experimentar de formas muy distintas, incluso las más sencillas y calladas.

El Dios de la Revelación, que se distingue de todas las divinidades míticas y mítico-mundanas en que es absolutamente soberano respecto al mundo, es capaz, precisamente a partir de esa libertad, de acoger al mundo con una proximidad, una solicitud y una participación que sólo son posibles desde el amor, no desde la tendencia mítica o panteísta a la identidad.

Merced a la relación con este Dios cambia, asimismo, la relación del hombre con el mundo en un sentido análogo.

En efecto, se ve libre del mundo —potencialmente; hasta qué punto esa liberación se realiza de hecho, es otra cuestión— y, precisamente por eso, es capaz de asumirlo y responsabilizarse de él en una forma que resulta imposible a partir de otros presupuestos.

Puede ocurrir que el creyente que percibe la llamada de esta Revelación y responde a la misma dude de su propia libertad, inmerso en el apremio de los compromisos de la práctica y de la problemática teorética; pero no puede suprimirla. En la medida en que cree en el Dios que aquí se revela, mantiene en pie su libertad a través de todos los compromisos y problemas. Esta es la razón por la cual todo comportamiento que pretende por principio manejar al otro hombre como si fuese un «objeto» tiene que negar a Dios. El Dios soberano es el garante de la libertad. Y también es El quien impone la libertad al hombre. Ser libre es una gran dignidad, pero también un estricto deber. Un deber del que el hombre trata continuamente de escabullirse por los caminos más diversos: psicológicos, sociológicos o cualesquiera otros. Su relación con el Dios soberano le recuerda ineludiblemente al creyente que no solamente es libre, sino que debe querer serlo y esforzarse en llegar a serlo de modo cada vez más perfecto. Debido a ello, su vida gana en grandeza, pero también se torna difícil. La respuesta teórica al problema de la libertad es compleja; el creyente descubre en sí mismo un carácter de transversalidad: la capacidad de relacionarse con Dios a través de todo el entramado de la vida, y cobrar así conciencia de su libertad.

Esto lo garantiza también ese aspecto de la vida humana en el que se expresa el carácter moral de la existencia, esto es, la «responsabilidad». Responsabilidad quiere decir que lo que yo hice no sucedió a través de mí, sino que tiene su origen en mí. No habría tenido lugar si yo no hubiese querido que ocurriese. Pero lo quise —si me remonto más allá de todos los motivos y condiciones— porque lo quise. Mi querer fue su comienzo.

Por eso me pertenece de la forma singular que se expresa en la frase «tengo que responder de ello». No sólo en el

sentido de que cargo con las consecuencias; sino de que está en juego mi carácter personal, mi valor moral.

Pero la «responsabilidad» presupone una instancia ante la que yo soy responsable. La ética autonomista busca esa instancia en el propio yo, en el sujeto trascendental, o, dicho en términos psicológicos, en la conciencia. La respuesta es seductora; pero, si se enfrenta uno más a fondo con ella, ve que no es suficiente. Responsabilidad real se da únicamente frente al Absoluto. Sólo de El puede proceder esa insoslayable ordenación de la actividad al yo, esa indiscutible valoración que se denomina justamente responsabilidad. Ya lo dice la misma palabra: responder significa dar una respuesta, mejor dicho: tener que darla; respuesta que afecta a toda la existencia. Ahora bien, el responder presupone alguien que «pregunta», que pregunta con una autoridad tal que resulta ineludible el responder.

La teoría de la moral autonomista sería correcta si el yo fuera absoluto; pero no lo es. La reducción de la responsabilidad a la relación con el propio yo es un engaño. Responsabilidad, en definitiva, sólo se da ante Dios. En la medida en que el autonomismo se impone realmente y se convierte en una actitud interior, en la medida en que, con ello, se amengua el influjo de una educación teísta milenaria, la vida moral se empobrece de contenido y pierde seguridad respecto a su validez. En el individuo, el puesto del deber moral pasa a ocuparlo el éxito; en el Estado, el lugar de la soberanía moral lo ocupa la voluntad de poder.

Finalmente, una última observación, pero que es de suma importancia. Solamente la aparición del Dios personal trascendente hace posible ese cara a cara religioso que se llama oración. Tan pronto como oimos la palabra «oración», sabemos más o menos lo que significa; pero hallar un concepto preciso de la misma no resulta fácil. Los fenómenos religiosos se condicionan y perfeccionan unos a otros; por eso no se los puede separar sin cierta violencia. ¿Qué es, pues, la oración?

El fenómeno más próximo a la misma es el del culto. Entendemos por tal el conjunto de actos religiosos que una comunidad lleva a cabo de manera objetivamente ordenada y ajena a la iniciativa individual. El culto implica también

oración; pero su núcleo esencial consiste en actividad: la representación de símbolos religiosos, y la realización de ofrendas y actos de consagración. A diferencia del culto, entendemos la oración como el acto religioso cuyo centro de gravedad radica en la palabra: en fórmulas vocales de súplica y acción de gracias, de adoración y alabanza, confesión de las culpas y demanda de perdón, así como en las distintas formas de meditación. En condiciones adecuadas, el acto de oración se reduce a formas de comportamiento en las que la palabra ya perdiendo cada vez más terreno y sólo se llevan a cabo actos puramente internos de representación, adhesión y entrega afectiva. Pero la conexión con la palabra queda siempre garantizada. Esta conserva la función de organizar, suscitar y profundizar; y la actividad retorna una y otra vez a la palabra.

Orar es hablar con Dios. Esto presupone que a Dios se le puede dirigir la palabra. No se puede hablar al vacío; tiene que estar Dios presente. Y tiene que ser «alguien», no un simple «ello». El orar no puede darse tampoco en forma de iniciativa autónoma, sino que es Dios quien tiene que hacerlo posible. Es El quien llama a la oración, quien la sostiene y suscita. El mero hecho de que la oración tenga lugar es la respuesta a algo que la hace posible. Otra cosa es si uno lo vive en sí mismo y cómo. La oración puede, asimismo, abocar a la oscuridad, a un aparente vacío, sostenida por una certeza que no admite mayores explicaciones. La oración se dirige entonces, en expresión de Pascal, a un «punto infinitamente sutil». Este «vacío» no es un punto cero, sino el contravalor de la «plenitud»; lo oscuro no es tiniebla, sino el contravalor de la luz. Así, la oración tiene como meta llegar a poner de manifiesto estos contravalores. La vida de oración se desarrolla, pues, esencialmente en forma de diálogo. Pero esto es posible porque Dios es tal como se reveló a Sí mismo en la visión del Horeb.

Espero, señoras y señores, que no se desentiendan de lo dicho con el habitual menosprecio hacia las «cosas piadosas». En realidad, aquí radica el centro de la existencia humana. No se trata de que el hombre exista en cuanto hombre, y, luego, si cuenta con una disposición adecuada o siente la necesidad de hacerlo, establezca una relación con

Dios en la oración; no, esta relación es esencial para ser hombre. El hombre está incompleto en cuanto tal si no la pone en juego. En esa relación, que se da a través de todos los condicionamientos que implican las diversas circunstancias y las cadenas de acontecimientos humanos, comprueba el hombre el hecho de que él, él en persona —porque es insustituible—, está relacionado con Dios desde el fondo mismo de su existencia, aunque lo niegue o se desentienda de ello. En este diálogo interior no solamente se cerciora de su personalidad, sino que la desarrolla. Gana confianza y se hace capaz de afirmar su posición frente a los asfixiantes poderes infrapersonales que tienen invadida a la sociedad actual.

No nos hagamos ilusiones acerca de la temible paradoja que se da constantemente. Todo lo que se llama conocimiento, ciencia, orden social, cultura en el sentido más amplio; todo lo que se entiende por acontecer histórico, desarrollarse, crear algo nuevo y conservarlo, fundar algo y luchar..., todo se basa en la persona. Supongamos por un momento que la persona se extingue; el hombre dejaría de ser entonces el ser absolutamente singular que es, inexplicable desde el punto de vista de la mera ciencia natural; un ser que es libre y responsable —al menos como algo posible y conquistable—, un ser personal; se convertiría en un ser infrapersonal y se diluiría en la trama de las cosas mundanas. La cultura se extinguiría y surgiría un caos sin sentido. Pero esta misma cultura desarrolla continuamente estructuras de organización, tendencias de comportamiento, situaciones generales impositivas que tratan de debilitar a la persona, e incluso anularla. A cada paso, la persona con su libertad es considerada como un estorbo por las estructuras y poderes culturales, que tienden a asumirla como un elemento funcional. Esto provoca una lucha a vida o muerte. El hombre que no ora sucumbe en ella.

Cómo ha de hacerlo cada uno y qué formas de oración son las más indicadas en las diferentes situaciones es otra cuestión. Lo cierto es que la existencia del hombre en libertad, responsabilidad y dignidad depende, en definitiva, de si él acepta la necesidad de la oración y la practica. Pero el presupuesto para ello es la conciencia de que existe un

Dios real. El hombre no puede existir como hombre si no ora, y no puede orar si Dios no le llama.

JESUS, REVELACION DE DIOS

La revelación de Dios en el Antiguo Testamento llega a su cumplimiento en la Revelación llevada a cabo por Jesucristo. Para verla en toda su grandeza, plenitud e intimidad no basta partir solamente de las declaraciones expresas de Jesús; se debe atender también a su actitud, a su modo de trato con Dios, a la atmósfera creada en torno a El. Desarrollar esto plenamente sería una tarea importante. Aquí nos limitamos a algunos puntos que podemos considerar como el centro de toda la Revelación.

El mensaje de Jesús —así como su propio trato con Dios— está determinado por un concepto que alcanzará después una significación decisiva en la vida cristiana: el concepto de la paternidad de Dios. Este concepto halla su correlato, por parte del hombre, en el concepto de «filiación divina» y su repercusión en el de «providencia», en el cual se expresa que este Padre se cuida de sus hijos e hijas, dirige sus vidas y establece entre ellos su «Reino».

Ante todo, tenemos que hacer aquí lo que se debe hacer siempre con los conceptos cristianos: clarificar su significado, ya que en la forma común de pensar suelen deteriorarse y falsearse.

La paternidad de Dios —junto con la filiación divina del hombre y el gobierno de la Providencia que tal paternidad hace posibles— tiene poco que ver con lo que el lenguaje coloquial quiere decir cuando habla del «Padre celestial». Este concepto está muy influido por el racionalismo de la Ilustración y el panteísmo del clasicismo alemán. Cuando en la *Oda a la alegría* de Schiller se dice: «¡Os abrazo, millones; este beso al mundo entero; arriba, más allá de la bóveda estrellada, debe habitar un padre bondadoso», estamos ante un modo de ver las cosas que muy bien hubiera podido ser expresado en el helenismo, si prescindimos de ciertas resonancias cristianas. O cuando Hölderlin, en su *Hyperion,* se dirige, en un arrebato de sentimiento cósmico, al «querido Padre del cielo», debe añadirse inmediatamente

que con esa palabra quiere expresar lo mismo que cuando habla del «Padre éter», que no significa otra cosa que el espíritu cósmico, el amistoso poder de Dios que todo lo gobierna. Este concepto tampoco tiene apenas nada en común con el Dios Padre de que habla Jesús.

Si tomamos el texto en el que de manera más inmediata se expresa la paternidad de Dios respecto al hombre, a saber: la oración del Señor, que se halla en san Mateo 6,9-15 y san Lucas 11,2-4, debemos tener ante la vista dos riesgos de interpretación falsa. Uno es el de ver en esa paternidad una relación general de amistad religiosa con el mundo. En realidad, tras la revelación de la paternidad divina se halla toda la dureza y el ardor característicos del modo de presentar a Dios propio del Antiguo Testamento; así como la Providencia que se expresa en el «Sermón de la montaña» presupone la voluntad del divino Soberano de establecer su Reino en la tierra y conducir hacia él los destinos humanos. En boca de Jesús, estos pensamientos adquieren una gran cercanía e intimidad; mientras la solicitud del Dios veterotestamentario tiene por objeto, en lo esencial, el conjunto del pueblo, a través de Jesús se hace patente una conducta divina que se ocupa de cada hombre en particular, hasta tal punto que se manifiesta aquí una neta distinción entre la relación de Dios con esta persona y la relación con las demás, lo cual revela una nueva dimensión en la personalidad de aquél a quien Dios se dirige. Con todo, no debe olvidarse nunca la majestad del Dios de los profetas y la inexorabilidad del juez anunciado por ellos.

Por lo que toca a la relación del mismo Jesús con Dios, llama enseguida la atención lo siguiente: cuando, a petición de sus discípulos («Señor, enséñanos a orar, como también Juan —el Bautista— enseñó a sus discípulos», Lc 11,1), Jesús respondió: «Cuando oréis, decid así...», a lo que sigue el texto del Padrenuestro, es evidente que El no se aplica esto a Sí mismo. Nada sería más natural que El, el Maestro, rezase esta oración con sus discípulos y los iniciara de esta forma en la relación de filiación divina que El vivía. Sin embargo, esto no se da nunca. Juntamente con ellos pronuncia los textos oficiales, regulados por la ordenación li-

túrgica del Antiguo Testamento; pensemos por ejemplo en los que inician y concluyen la comida en común (Mc 14,26). Pero, cuando en otros casos se habla de la oración de Jesús, se trata siempre de algo que tiene lugar entre El y el Padre, en una soledad que excluye a todos los demás: soledad que tiene una expresión visible en el hecho de que se retira, por ejemplo, a una montaña (Mt 14,23, entre otros lugares), y ora allí, de forma que se produce un distanciamiento. Se ve, pues, que El no se incluye a sí mismo entre aquellos a los que conduce hacia la relación de filiación divina. Cuando dice: «Mi Padre», no indica lo mismo que cuando a los receptores de su mensaje les enseña a decir: «Padre nuestro»; este «nuestro» no le comprende a El. Entre ambas expresiones media una distancia, como queda de manifiesto en la frase que se lee en san Juan (20,17): «Me dirijo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios».

En esta relación entre Jesús y el Padre hay un aspecto que no aflora todavía en el Antiguo Testamento, y ya desde ahora puede indicarse que, en definitiva, es éste el punto que provoca la oposición de los representantes de la fe veterotestamentaria.

Más patente resulta todavía esto en la frase siguiente del Evangelio de san Mateo: «... Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27); declaración que se completa después en el Evangelio de san Juan, donde se dice: «Nadie puede venir a mí si no le trae el Padre, que me ha enviado...» (Jn 6,44).

Si consideramos el relato de la infancia, Jesús aparece en una relación muy singular con el Padre. El «Hijo» se halla respecto al Padre en unas condiciones de igualdad que no concede al hombre. No se trata de una mística de la filiación divina que pudiera desarrollarse en todo creyente después de haberse manifestado en primer lugar y de forma modélica en Jesús. Es algo radicalmente distinto.

Lo que significa tal filiación queda totalmente claro en san Pablo y san Juan. Este escribe acerca de Jesús desde una distancia de más de medio siglo. Durante este tiempo meditó ampliamente acerca de lo que él —como los demás apóstoles— había «visto..., contemplado y tocado con sus

manos» (1 Jn 1,1) cuando Jesús estaba con ellos. Lo que intenta ahora es poner al descubierto, con audaz impulso, algo de lo que la conciencia de Jesús encerraba acerca de Sí y del Padre. Pero san Pablo no había visto personalmente a Jesús; en todo caso no lo había conocido de cerca. Lo que sabía acerca del Señor se lo dio a conocer El mismo en la visión del camino hacia Damasco y después en su vida interior (Hech 9,1 ss).

El mensaje de Jesús relativo al Padre de los creyentes y a la condición filial de los mismos alcanza su pleno sentido solamente si se tiene en cuenta que dicho mensaje lleva implícito este supuesto: que, independientemente de la relación de Dios con los hombres, hay una paternidad eterna, que subsistiría aunque los hombres no existiesen. Su paternidad no depende del hecho de que existan hombres a los que pueda dirigirse como Padre, sino que es Padre desde la eternidad. Dice san Juan en el prólogo de su Evangelio: «A Dios nadie lo vio jamás»; es decir, del Dios vivo en la plenitud de su misterio nadie sabe nada a partir de este mundo, sino que fue «el Hijo único, que está en el seno del Padre, el que nos lo dio a conocer» (Jn 1,18). Se hace aquí manifiesta en Dios una paternidad eterna y una correspondiente filiación eterna. La filiación temporal, proclamada por Jesús, tiene sólo sentido a partir de esta realidad eterna, intradivina.

El mismo Evangelio, en los discursos de despedida de Jesús, habla con gran insistencia del Espíritu Santo, el «Abogado», el «Espíritu de verdad». En el capítulo 15,26 se dice: «Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, El dará testimonio de mí». Y más adelante: «Pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa...» (16,13). Lo que aquí afirma Jesús es que enviará al «Abogado» para que permanezca con los creyentes y les enseñe a comprender la persona y la obra de Jesús. De esta manera se da a entender el acontecimiento que tuvo lugar en Pentecostés: a los apóstoles y discípulos se les abrió el entendimiento y los llevó a la auténtica comunión con el Señor (Hech 2).

La palabra «enviar» tiene un sentido especial en el Nuevo Testamento. Es un acto de la soberanía de Dios y se refiere a la persona. Jesús se considera a sí mismo como el enviado del Padre, de manera que la voluntad de éste se constituye en el contenido de su vida, y toda su actuación se convierte en obediencia (Jn 16,5). La misma palabra aparece en relación con el Espíritu Santo. Jesús lo «envía» desde el Padre. Se entiende, con ello, no una mera irradiación o ejercicio de poder de índole impersonal, sino un acto personal que se refiere a la historia: el ingreso de una personalidad divina en la historia de la salvación, y su actuación en la misma. Aquel a quien Jesús llama «Padre» envía al «Hijo»; el Hijo, a su vez, en el momento en que ha llevado a término su obra, envía desde el seno del Padre al «Espíritu», que permanecerá en lo sucesivo con los creyentes, facilitará y determinará su vida a partir de la redención y dirigirá la historia salvífica. El acontecimiento de Pentecostés revela el carácter y la forma de esta actividad.

¿Qué significa todo eso? La respuesta a esta pregunta se halla condicionada por una decisión que resulta determinante para todo cuanto se piense acerca del sentido de la Revelación: si el que reflexiona sobre la Revelación la toma en serio en cuanto tal o no; si sólo ve en ella una proyección religiosa de la propia existencia, o la comprende como manifestación de un Dios independiente del mundo; como una verdad y una orientación que no pueden derivarse del mundo, sino que lo someten a juicio.

Si la decisión recae sobre el primer aspecto, el hombre interpreta los contenidos de la conciencia de Jesús a la que nos hemos referido como imágenes de intensa religiosidad o como influencias procedentes del politeísmo o de la metafísica helenística. Si recae sobre el otro aspecto, reconoce entonces que aquí se afirma acerca de Dios algo que trasciende nuestra capacidad natural de comprensión y que, sin embargo, es fundamental para la existencia cristiana.

Hacemos bien, asimismo, en esclarecer las dificultades planteadas desde el subjetivismo moderno a la Revelación que Dios mismo hace de Sí.

Una de ellas radica en la tendencia a comprender a Dios a partir de las necesidades de la psique: como algo último

y definitivo que proporciona interna seguridad a la existencia, apoyo y sentido a la acción, sin relación alguna con la cuestión de su verdad objetiva. De aquí provienen esas representaciones y sentimientos que se escapan a una definición conceptual; «sentimientos oceánicos», cuyo contenido es considerado como la objetivación de «Dios»... La otra dificultad radica en el pensamiento, en la necesidad filosófica de hallar el concepto clave al que haya de ajustarse toda afirmación acerca de Dios. A partir de esta exigencia, Dios aparece como «lo absoluto», el valor absolutamente válido y necesario, de cuya definición debe apartarse toda limitación y accidentalidad. Para ambas posiciones, la Revelación bíblica de Dios resulta un escándalo. Para la primera, porque en la Revelación Dios se presenta con una soberanía objetiva e independiente respecto a todos los subjetivismos del sentimiento. Para la segunda, porque el Dios que se da a conocer en la Autorrevelación se muestra con plena libertad, poniendo en crisis el concepto de lo Absoluto. Si queremos pensar aquí rectamente, debemos ceñirnos a la Revelación tal cual se nos presenta a partir de las palabras del Nuevo Testamento y del testimonio de la Tradición cristiana, de la que el Nuevo Testamento mismo es la primera concreción. Es cierto que también tenemos que interpretar. ¿Cómo podríamos dejar de hacerlo? Hay que pensar, y emplear para ello los conceptos más adecuados que estén a nuestro alcance. Pero hemos de llegar solamente hasta donde permitan los límites de elasticidad —si se puede decir así— de las verdades reveladas.

Subrayemos, ante todo, lo que en sí mismo es evidente: que la Revelación del Nuevo Testamento conserva la herencia del Antiguo, según el cual no hay más que un solo Dios. Estrictamente considerada, esta manifestación ya resulta inadecuada, puesto que al concepto de «Dios» no se le pueden unir conceptos numéricos; el concepto de uno —y derivadamente el de único— que excluye el de multitud es ya un concepto aritmético. Propiamente, lo único que se puede decir es: «Dios es El», absolutamente, esencia y plenitud de toda divinidad.

Por otra parte, a partir de lo que Jesús manifestó sobre sí mismo, aparecen en esta unicidad de Dios distinciones

que son importantes tanto en sí mismas como también para la índole de dicha unicidad. Es preciso, pues, determinar más concretamente estas relaciones, si es lícito expresarse de modo tan desvaído. Al hacerlo, caminamos sobre una afilada cresta, bajo la que se abren amenazadores precipicios. Por un lado, bajo el influjo de tendencias politeístas, existe el peligro de hablar de dioses distintos; por otro, se corre el riesgo de tomar por no esenciales las distinciones y ver en ellas meros aspectos distintos de la vitalidad de Dios (Modalismo) o fases de su autodesarrollo (Idealismo).

El pensamiento se mueve aquí en un absoluto misterio, el que la fe cristiana designa con el nombre de «Trinidad» o «Triunidad» de Dios. Este misterio trasciende las posibilidades del pensamiento, y constituye, sin embargo, la base de la existencia cristiana. Ya el «Símbolo apostólico», formulado hacia finales del siglo I, con el que profesaban su fe los cristianos que ingresaban en la Iglesia, fue elaborado sobre la base de esa verdad fundamental, que, a partir de entonces, se destacó cada vez más decididamente y configuró el trabajo teológico del siglo I.

Se ha dicho que la doctrina relativa a la Trinidad es un símbolo que tuvo su momento y ya no puede significar nada para la sensibilidad moderna. Pero la verdad de la Revelación es básicamente independiente de las peculiaridades psicológicas de las distintas épocas históricas. Es cierto que se debe tener en cuenta el cambio de tales peculiaridades, mas solamente en la medida en que decide la situación a partir de la cual el hombre tiene que hallar el camino que le conduce a la fe en la Revelación; para ésta, en sí misma considerada, el cambio carece de importancia. Más aún, se podría decir que cuando en una época surge una oposición especial a un contenido de la fe, eso es indicio de que éste reviste una importancia especial en ese momento.

Las distinciones que, según el Nuevo Testamento, se presentan en la unidad de Dios se expresan por medio de dos determinaciones. La primera habla de una paternidad y una filiación en Dios mismo, es decir: en la vida de Dios se da autocomunicación, fecundidad. Al final del prólogo de san Juan se habla del *Hyiós monogenés,* del «Hijo unigénito», es decir, del Hijo que agota en sí toda la autocomunicación

del Padre. El verbo *genésthai,* que figura como adjetivo y significa «dar a luz», quiere decir aquí «engendrar». Digámoslo más exactamente: su sentido trasciende el ámbito de lo sexual. Sería una adulteración mítica entenderlo como la unión de una divinidad masculina y una femenina. Lo que indica es que en Dios hay absoluta comunicación de vida, es decir, uno que comunica y otro que existe por la comunicación: «Padre» e «Hijo». Pero ambos son «Uno». Nos damos cuenta de cómo ya la palabra «ambos», que es un adjetivo numeral y procede de la diferencia entre seres finitos, es inadecuada, pero no podemos expresarlo de otro modo. Tenemos que utilizar ese término para prescindir luego de él.

La relación así expresada determina la autoconciencia de Jesús y es destacada de manera especial en el Evangelio de san Juan. Otra determinación se presenta en el acontecimiento de Pentecostés. Pentecostés significa el advenimiento de aquel poder de Dios que se llama *Parákletos,* «Abogado», «Intercesor»; es llamado, además, «Espíritu de verdad», más exactamente, «Espíritu del pleno conocimiento de la verdad». Aquí la palabra «espíritu» significa, no el entendimiento, sino el Espíritu viviente, el *Pneuma,* concepto que encierra la rica doctrina del Antiguo Testamento relativa al espíritu; sobre todo, a la profecía. Este espíritu produce efectos diversos; en nuestro contexto, es de particular importancia su capacidad de suscitar cercanía y renovación. Pero el Espíritu no aparece como una fuerza impersonal, sino que es «Enviado» y está «entre nosotros» como Persona; como «Abogado» en la lucha cristiana por la existencia; como «Intercesor» ante el divino Juez; como «Maestro» que nos comunica la verdad revelada; como «Amigo» que instaura la comunidad de vida con Cristo y, en El, con el Padre. Todo esto remite a la significación que tiene el «Espíritu» en Dios mismo, y de la que posteriormente se hablará con más precisión (Jn 14). En El tiene lugar la comunicación de la vida del Padre al Hijo. El hace efectiva —si cabe expresarlo así— dicha comunicación; la perfección que, más allá de toda confusión, sirve de fundamento a la claridad y dignidad del «Yo» y del «Tú». La investigación teológica de los primeros siglos hizo un esfuerzo indecible para precisar estos aspectos. Pero

el mismo Espíritu —y ahora hay que hablar desde el punto de vista humano, es decir, con insuficiencia; pero no queda otra posibilidad—, el mismo Espíritu, digo, hace que el hecho de que el Hijo tenga un ser propio respecto al Padre no suponga separación alguna; que el Hijo no salga fuera del Padre —lo que significaría un mito—; que no quiera ser Dios por propia cuenta, sino que se mantenga la unidad de Dios. Así, El es el Amor del Padre, amor que lo da todo y en el cual, sin embargo, Dios permanece uno. Al final del Prólogo hay una expresión que impresiona mucho al lector atento; se trata del pasaje en el que se dice que el Hijo «ha retornado al seno», «al corazón del Padre», al Padre (Jn 1,18)[3]. El Hijo permanece en el Padre —de nuevo una expresión de san Juan (1 Jn 4,15ss)—, en un sentido del que es un reflejo el permanecer humano, cuando dos seres de suyo separados mantienen la recíproca fidelidad en vez de alejarse.

Una segunda determinación encontramos en san Juan. También está tomada de la vida; más exactamente, del modo como se desarrolla la vida inspirada por el espíritu. Al comienzo del Prólogo se dice: «En el principio era el Verbo», el *Logos*. El concepto que san Juan tiene del Logos no es de origen griego, sino veterotestamentario. Se refiere a la Palabra viviente que el Dios personal pronuncia, por la que El crea el mundo —«Dijo Dios: "Hágase"» (Gén 1,3ss)— y dirige su historia. De modo que el concepto en cuestión comprende, por un lado, el derecho al poder por parte del que es Dios personal y creador; por otro, aporta sentido, merced al cual el poder no resulta algo arbitrario, sino que se convierte en verdad. San Juan nos dice que «al principio era el Verbo (la Palabra)». Pero esto en un sentido que trasciende todos los límites naturales, pues a continuación agrega: «y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. El estaba al principio en Dios». La expresión «en Dios» se refiere a la proximidad personal, que tiene su interpretación en la frase que figura al final del mismo Prólogo: «A Dios nadie lo vio jamás —se refiere aquí a Dios Padre—; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer». Aquí, «Palabra», «Verbo», significa lo mis-

[3] Cf. La vivencia «del discípulo amado de Jesús» (Jn 13,23-25).

mo que «el Hijo», que se hizo hombre en la persona de Jesús.

Esta expresión tiene su punto de partida en el modo como tiene lugar la realización de la vida del espíritu: es realización de la verdad, conocimiento y expresión del conocimiento, esto es, «Verbo», «Palabra». El retorno de la «Palabra» (el «Hijo») al que habla (el «Padre») se convierte en «respuesta». En la palabra, la verdad se hace patente, responsable y comunicable, materia de conversación. San Juan dice, pues, que la vida en Dios es una vida en la verdad, diálogo eterno. De éste surge Aquel que habla y Aquel a quien se habla; digamos: Aquel que emite la palabra y Aquel que la recibe. Se trata de una «existencia» personal que, si se puede expresar así, vive del cumplimiento de la verdad, recibe su consistencia de la verdad. También aquí hay «un Tercero», el Espíritu. De nuevo resulta claro su sentido en la fiesta de Pentecostés. Jesús dice en los discursos de despedida: «El Espíritu, que El enviará a los suyos desde el Padre» es «el Espíritu de verdad» (Jn 14,16-17). Este es el que hace que en los discípulos se dé la verdad; que la realidad de Dios sea para ellos una verdad patente e íntima. De nuevo podemos reflexionar y decir: también la Palabra eterna —y ello de forma paradigmáticamente originaria— es pronunciada en el Espíritu. A El se debe que la palabra sea plena y clara, y que resulte infinitamente adecuada. Mas también es obra suya el que permanezca en absoluta intimidad. Que no caiga en el vacío, sino que «permanezca», que «halle respuesta». Pues cuando se dice que «la Palabra está en Dios» (en el Padre), y, más adelante, que «está en el seno (corazón) del Padre» (Jn 1,18), entonces se transfiere aquí la imagen al plano de lo inefable, y quiere decir que la Palabra se recibe a sí misma, se convierte en respuesta, en contrapunto, y aparece el diálogo eterno.

La primera determinación en Dios es eterna transmisión de la vida, «nacimiento», y la comunidad que de ello se deriva. La segunda implica que en El se da un diálogo eterno.

EL CARACTER DE LA REVELACION BIBLICA DE DIOS

En lo que antecede hemos intentado trazar la línea de la Revelación bíblica de Dios desde el monte Horeb hasta la conciencia que Jesús tiene de Dios. Mas para una ulterior comprensión es necesario decir algo sobre el carácter espiritual de Dios en la Biblia. Esta carece del embrujo del mito y es en el fondo algo muy normal. En ella predomina la conciencia de que se trata de algo sencillamente serio: a saber, la gloria de Dios y la salvación del hombre, cosas ambas que se manifiestan en la decisión personal. Aquí hay poco espacio para el esplendor de la fantasía, si exceptuamos el caso de los salmos o de algunos textos proféticos. La doctrina bíblica acerca de Dios no se cuida tampoco de mostrar un profundo sentido especulativo. Esto es válido tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento. Alguien ha notado cuánto más «profundas» son la teosofía de la India o la especulación sobre el Absoluto del panteísmo moderno y el idealismo. Es verdad que la profundidad especulativa es algo grande; pero la Revelación bíblica de Dios es algo demasiado serio para eso. A la Revelación no le interesan las ideas ni los estados de conciencia, sino la realidad. Dios se manifiesta; mas no para que se especule sobre El, sino para que se le obedezca. Esto es válido también para el modo de hablar de Jesús. El no enseña, sino que llama. No desarrolla sistema alguno, sino que toca, digamos así, los puntos neurálgicos de la existencia y dice: ¡Haz esto! Si el que escucha obedece, entonces, por obra del Dios que le habla, su existencia se pone en movimiento. Ese carácter queda confirmado por el hecho de que los que dan cuenta de ello no son pensadores geniales ni místicos abismados, sino hombres dedicados a la actividad de la predicación, y en parte hombres muy sencillos.

El resultado de todo ello es un determinado estilo: el estilo de la realidad que se manifiesta a sí misma; la realidad de Dios, que choca con la del hombre. Es el estilo de la decisión.

Pero ¿quién es Dios según la Revelación? No el mítico misterio del universo, que puede captarse a través de una vaga experiencia religioso-estética. No el fundamento origi-

nario del ser, en el que se sumerge el espíritu a través de una multiplicidad de formas; ni la cumbre suprema, a la que se alza, abandonando toda concreción. Dios se manifestó como persona, como un sí mismo, irreductible e incanjeable. El habla, y quiere que en la realidad terrena se le oiga. Llama al hombre, y exige que éste se comporte de una manera determinada a lo largo de la historia. Pone en marcha la historia y la conduce hacia algo que tiene semejanza con la comunidad humana bien ordenada: «el Reino».

Se ha dicho que la noción veterotestamentaria de Dios es estrecha, objetivista, materialista; que es un Dios intolerante y afanoso de dominio, y, en cuanto a rango religioso, se halla muy por debajo de la idea de Dios que tienen las religiones superiores. Eso es totalmente absurdo. Lo que sí resulta evidente es que en los testigos de dicha Revelación persisten elementos procedentes del carácter del pueblo en cuyo medio tiene lugar la Revelación. Pero, si uno se hace una idea clara de lo que en ella se trata, ve no sólo cuán grande es ésta, sino también cuán decisiva: la Revelación bíblica rompe la clausura del mundo sobre sí mismo. Pone al hombre en una situación de libertad que no se puede lograr ni mediante una fundamentación intelectual ni mediante una profundización a base de una mística de carácter natural, porque les falta la condición necesaria para ello. Esta se halla en la Revelación bíblica, que es la automanifestación de un Dios que no pertenece al mundo.

Con ello, naturalmente, no quiere decirse que esta Revelación no sea objeto posible de una profundización por vía de experiencia o de pensamiento. Esta viene después, y resulta falsa en el momento en que atenúa su carácter preciso y su contraposición al mundo. De lo que se trata en la Revelación es de la realidad; realidad de la historia, marcada por la personalidad de Dios, que apela a la persona del hombre y le encarga la gran tarea de realizar y mantener en la historia la verdad divina revelada, que es al mismo tiempo expresión de su Voluntad. Por eso, el modo en que esto suceda o no se convierte en materia de juicio.

Que al hacer hincapié en el aspecto personal-histórico no se cae en antropomorfismo se verá claramente al tener en cuenta que el Dios que habla en el monte Horeb es el

mismo al que se refiere el relato de la creación en el Génesis. En él se pone de manifiesto la forma concreta de expresarse la Revelación al presentar a Dios bajo la imagen de un artífice que trabaja seis días y al séptimo descansa. Pero en seguida desaparece toda limitación cuando este artífice no se esfuerza ni lucha, sino que realiza su obra mediante un simple mandato: «Hágase». En él va implícito todo lo que se llama *absoluteidad.* Tanto más cuanto que el relato no deja lugar a dudas de que la creación es «radical», cosa que no dice ningún mito sobre la creación. Este Dios no es ningún demiurgo que dé forma a un caos existente desde la eternidad, sino que El crea sin supuesto alguno: ni una idea dada de antemano, ni un material preexistente. Del mismo modo que es El solo quien asume la responsabilidad de su obra; no tiene que responder ante ninguna instancia superior a El, sino ante Sí mismo.

La creación es un acto de carácter absoluto. No termina en una metafísica, sino que sigue siendo algo concreto. La creación del mundo es ya en sí misma historia. No es un misterio de la naturaleza originaria ni el comienzo metafísico del ser, sino un acto que llama al mundo a la existencia; le da nombre; no sólo lo dota de sentido, sino que le encarga una tarea, de tal modo que su evolución no es un desarrollo anónimo, sino una actividad orientada hacia la historia y el orden.

Y por lo que respecta a la idea de Dios en los profetas, se aprecia la misma tensión fundamental. Cuando se abre el libro de Isaías, se encuentra uno con la tremenda realidad del espíritu. Este no significa intelecto; digamos más exactamente, no primariamente intelecto, sino *pneuma:* el poder espiritual viviente que se apodera del profeta y, como se dice en el libro primero de Samuel, «lo transforma en otro hombre» (10,6), lo eleva por encima de los límites de espacio y tiempo y lo capacita para entender, hasta cierto punto, la trama de la actividad divina.

El espíritu aparece en el Antiguo Testamento en toda la plenitud del concepto. En éste, la idea del aliento, tanto individual como cósmico, es decir, el viento; la idea de la vida y su productiva interioridad; la del proceso creador en la obra de arte, en el hallazgo de lo justo, en el orden

social y en el entusiasmo combativo confluyen con el poder que eleva la vida terrena hasta la relación divina: la gracia. En esta realidad del espíritu radicaría entonces la posibilidad de una metafísica pneumatológica, tal como se desarrolló, por ejemplo, en la teoría plotiniana del éxtasis y el trascender.

Pero este espíritu aparece siempre ligado a la acción concreta, a un proceso determinado que se halla en relación con la historia sagrada. En el relato de los seis días aparece como el poder eficaz inherente al mandato del «hágase» (Gén 1,2). En la profecía tiene el mismo carácter. Los profetas no son heraldos de los secretos divinos o visionarios que adivinan el futuro, sino que están al servicio de la conducción de la historia por parte del Dios que en el Horeb ordenó la salida de Egipto. De modo que el poder de iluminación, el *pneuma,* corre parejo con la conducción concreta de la historia de ese determinado pueblo, en esa tierra y en esa época. De ahí, pues, que la obra propia del profeta consista en interpretar el acontecer de la hora actual en función del conjunto de la historia sagrada conducida por Dios. La consecuencia no es, de ordinario, el verse uno conmovido por una profunda sabiduría, sino el ser obediente a los poderes históricos, o bien oponerse a los mismos; oposición de la que se deriva en cierto modo el martirio del profeta.

LA DOCTRINA BIBLICA SOBRE DIOS Y SU PROPIA EXISTENCIA

Ahora hay que plantear una cuestión que de entrada puede resultar rara, pero que, en mi opinión, es de una importancia decisiva: qué significa la doctrina revelada sobre Dios en relación a su propia existencia, o, dicho de forma más prudente, para nuestra noción sobre su propia existencia. Pero antes debemos hacer algunas observaciones preliminares.

Cuando se habló del testimonio que Dios da de sí mismo, se hizo hincapié en que se trataba de un «misterio». Con ello no se pretendía sugerir que estamos ante una doctrina secreta, como las que se dan a veces en la historia de las religiones y pueden ir unidas a toda clase de vanidades

y ambición de poder. Se trata, más bien, del hecho de que lo que Dios manifiesta acerca de Sí mismo rebasa la «medida» del hombre, la medida de su pensamiento, ya que supera las categorías de lo finito. Lo mismo sucede con la medida de su capacidad de valoración, es decir, con el modo como él juzga sobre lo «comedido» y lo «desmedido». Y lo mismo ocurre con la medida de su sensibilidad, con su capacidad de comprender y con el poder experiencial de su corazón.

Para decirlo de forma global, eso ocurre con la medida del existir humano. Pues el problema fundamental de nuestra existencia religiosa, según veremos más ampliamente, es explicar cómo puede el Absoluto llegar a ser contenido de nuestra existencia finita. Planteado de forma más radical: ¿cómo puede el hombre ser él mismo si Dios es el que es? A ello hay que añadir además la consideración —que propiamente debería estar al principio, conforme al espíritu del Nuevo Testamento— de que El es el Santo, el absolutamente Puro y Justo, mientras que el hombre es lo que él va viendo que es; lo cual pone de manifiesto que entre Dios y el hombre la desproporción no sólo es profunda, sino, al parecer, absoluta.

Por otra parte, ¡es precisamente esta desproporción aquello por lo que nosotros creemos! Pues —por decirlo de forma simplista— ¿qué íbamos a hacer nosotros con un Dios a nuestra medida? En tal caso, creer en El no tendría sentido. Dios es el Ser que necesitamos sólo si trasciende nuestras dimensiones. Así, pues, nuestra relación con El se basa esencialmente en esa desproporción. Y no sólo en cuanto a ciertos aspectos de suma elevación, sino en todo. La desproporción resalta siempre que se intenta pensar en El, tomarlo como norma, amarle, hablarle; y ello tanto más claramente cuanto más sincero es el intento. Podemos, así, afirmar que cuanto más categóricamente se manifiesta esta desproporción, y cuanto más fuerte es la conmoción que sentimos al tomar conciencia de nuestro propio ser, tanto más viva es la relación religiosa.

De aquí se deriva el carácter propio de toda afirmación sobre Dios. En los últimos decenios, el conocimiento de la relación de trascendencia que media entre Dios y el hombre

ha adquirido gran importancia y ha dado lugar a la llamada teología «negativa» o, desde otro ángulo, «teología dialéctica», que recibió su primer impulso de Sören Kierkegaard. Esta representó en primer lugar una saludable reacción contra el racionalismo y liberalismo de la época precedente, que había encerrado a Dios en las categorías metafísicas, históricas y psicológicas de la vida humana; pero llevó a que el discurso sobre Dios se redujese fundamentalmente a decir en qué medida no se puede hablar sobre El y, sin embargo, es posible entablar relación con El. Esa misma experiencia ha encontrado también su expresión en el arte. Sobre todo en las obras literarias que, para hacer patente lo que es la existencia cristiana, no recurren a métodos idealizantes, basados en la convicción de que mediante tal recurso se puede expresar directamente lo que se piensa; sino que, por el contrario, presentan lo religioso de forma problemática, de modo que lo que desean transmitir se comunique «a pesar de esas apariencias» [4]. Algo análogo ocurre en las artes plásticas, donde no sólo se dan figuras realistas, sino también deformes [5]. Esta concepción olvida, sin embargo, un hecho que constituye la esencia del hombre: que éste fue creado por Dios a su imagen y semejanza y que todo lo que significa pecado perturba y desfigura dicha imagen, aunque no la borra. A pesar de toda la rebelión y oposición del hombre, sigue en pie el hecho de que él es semejante a Dios, lo que significa también —por chocante que a primera vista pueda parecer la afirmación— que Dios es semejante al hombre. De donde se deriva que también nuestro pensamiento acerca de Dios se sitúa en el plano de la semejanza y, cuando procede de buena fe, es capaz de decir algo acerca de El.

Lo que nosotros podemos decir, con verosimilitud, del ser finito nos es lícito «transferirlo» a Dios, basados en la relación de semejanza. Cuando yo reconozco en un hombre auténtica veracidad, puedo decir: esta cualidad moral, base de todo *Ethos,* se da también en Dios. Efectivamente, en El se da en un grado perfecto, sin las inseguridades y las

[4] Cf., p.e., G. BERNANOS, *El Diario de un cura rural;* GRAHAM GREEN, *El poder y la gloria,* etc.

[5] Cf., p.e., las pinturas de tema religioso de Emil Nolde.

prevenciones conscientes o inconscientes que se dan incluso en el hombre más honrado. Formulado más claramente: lo que en el hombre se llama veracidad se da también en Dios; pero la relación que hay entre la cualidad que se da en Dios y la que se da en el hombre es la misma que hay entre el original y la copia. Nosotros lo expresamos con la palabra «absolutamente»: El es «absolutamente» veraz. La expresión «absolutamente» no significa sólo que la propiedad en cuestión se da depurada de defectos y elevada a la perfección, sino que simplemente excede toda limitación. Así surge la siguiente pregunta: ¿qué sucede con la condición de la veracidad cuando se eleva hasta la vida divina? Entonces llega al grado de lo inconmensurable. Se le escapa de las manos al que hace la afirmación. Todo enunciado acerca de Dios implica que lo que se dice de El es absorbido por su misterio. Eso es cierto, pero también es verdad que dicha absorción no es puramente negativa, sino que algo permanece visible: una orientación de sentido. Es cierto que todo enunciado sobre Dios termina en lo que ya no se puede conocer. Cada enunciado afirma que El es incognoscible; pero lo dice refiriéndose a una determinada propiedad, aquella que es objeto de transferencia. Se trata, desde luego, de un movimiento hacia lo incognoscible, pero como algo determinado, con un sentido cualitativo, y dicho sentido persiste. Es una incognoscibilidad positivamente caracterizada y, cuando es objeto de experiencia religiosa, aparece en la conciencia como experiencia del misterio.

Así llegamos al punto a partir del cual habíamos abandonado la línea de nuestras consideraciones.

¿Qué significa, entonces, la Revelación bíblica, especialmente la neotestamentaria, en orden a la comprensión de la realidad divina y su relación con el mundo?

Esa significación puede expresarse de diversas maneras. Para nuestra situación intelectual parece ser importante ante todo que ella garantiza la independencia de Dios respecto al mundo. Cuando sobrevolamos la historia del pensamiento de los últimos siglos, podemos comprobar lo siguiente, por lo que toca al concepto de Dios: se halla en marcha un incesante esfuerzo por hacer del mundo la realidad determinante, la única realidad. Quiere mostrarse que lo único

que hay es el mundo. Todo lo que pueda existir es un elemento del mundo, un estrato de él, una relación con él. En consecuencia, se intenta, asimismo, hacer de Dios un elemento de este mundo; bien sea de carácter psicológico, como algo que procede de las necesidades internas del hombre; bien sea de carácter metafísico, como fundamento originario, origen o fin último de este mismo mundo; todo lo cual no puede ser separado de él... A ello se añade un segundo factor: el sentimiento religioso se hace cada vez más frío. La realidad inmediata de la vida —la científica, la técnica, la económica, la sociológica— ocupa cada vez más a la conciencia, de modo que para la vida religiosa queda menos tiempo, menos atención, menos capacidad de experiencia... Finalmente, hay un tercer factor, la forma totalitaria de gobierno, que impera ya en más de la mitad de la tierra y sigue avanzando. El Estado totalitario ve en lo religioso un obstáculo para sus fines, ya que proporciona sentido propio y cohesión interna al individuo, a la familia y a los grupos configurados libremente. Por eso se esfuerza en erradicar lo religioso.

La Revelación habla con frecuencia del «Dios vivo» (p.e., Dt 5,26). Se expresa con ello una repulsa de los ídolos del mundo politeísta del entorno, que son «imágenes muertas»; y de los númenes del mito, que no tienen auténtica iniciativa, sino que se identifican con el mundo. Pero, además, esa expresión tiene un sentido positivo y dice que Dios es el que vive en absoluta plenitud e intensidad. En El hay una vida que se expresa sobre todo en la noción de *pneuma* y de la cual, en relación al hombre, procede la «gracia». Pues gracia, en definitiva, no es otra cosa que la donación del Dios vivo y santo al hombre; y la elevación de éste a la vecindad de la vida de Dios. Mas ¿qué puede significar la vida para Dios, si purificamos nuestro pensamiento de todo lo que sea «antropomorfismo»?

En el fondo, ¿qué significa vivir para el hombre, entendiendo el hombre como unidad, no sólo su vida orgánico-psíquica, ni tampoco su vida intelectual, sino la persona humana en su totalidad? ¿A qué podemos reducir, en definitiva, eso que para él significa «vivir»? Por lo pronto, al hecho de que esté dotado para conocer, valorar y configurar

el ser. Si Dios, pues, es un ser «vivo» en sentido absoluto, entonces tiene que tener El también en grado absoluto esa vida de conocimiento, de valoración y de configuración; una vida de verdad, de bien y de amor —si no renunciamos a dar realidad al concepto de vida, y no nos limitamos a venerar algo absolutamente desconocido—. Pues bien, la Revelación dice lo siguiente: Dios tiene en sí mismo esa vida en forma absoluta, de modo que conoce, ama y crea. Pero, ¿cómo podemos comprender esto? ¿Podemos representarnos un sujeto que conoce en soledad, que no tiene otra cosa que su propio yo? La Revelación afirma: En Dios se da un diálogo eterno. Los elementos del acto de conocer son el objeto en cuestión, la aprehensión del mismo y la palabra que lo expresa. Así, el prólogo del evangelio de san Juan dice que en Dios está la Palabra, el *Logos*. Pero eso quiere decir que en El están lo hablado y el que habla, el Dios que habla y el Dios al que se habla. Y, entre ellos, aquello que se trata de comprender y expresar, y a lo que se refiere la frase «La palabra estaba "en" Dios». En los discursos de despedida, en el mismo evangelio de san Juan, se dice que la verdad divina sólo puede ser entendida en el espíritu *(pneuma)* (Jn 4,23). Recordemos cómo tiene lugar el acto de conocer: ahí está una cosa; la contemplo, la comparo, la analizo, le doy vueltas, capto lo esencial mediante la visión interior. Luego tiene lugar una intuición del sentido, esa aprehensión del sentido que se da en mi espíritu viviente y que —a diferencia del mero percibir u orientarse— llamamos «conocimiento». Ser capaz de eso es lo que se llama tener «espíritu», ser espíritu. Pero, cuando se trata de «lo santo», de la santa realidad de Dios, no basta el mero intelecto-espíritu, sino que se requiere el Espíritu Santo, el *Pneuma*. Por eso, se dice también en el evangelio de san Juan: «Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis soportarlas ahora; pero, cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa...» (16,12-13). Este *Pneuma* actúa en primer lugar en ese conocimiento que tiene lugar en Dios. En el *Pneuma* pronuncia la palabra Quien habla y por ella se expresa toda verdad; se hace patente, esencial, real. Mas, debido a la intimidad del *Pneuma*, la palabra pronunciada no sale fuera, para ser Dios por su

cuenta —lo que sería propio, más bien, de un mito—, sino que vuelve «al corazón del Padre», «permanece» en El, en amor.

El Dios, en cuya gloria eterna sucede eso, no necesita del mundo. Si se concibe a Dios como una mera mónada, entonces —hay que añadir: en la medida en que podemos decir algo sobre esto— tiene que permanecer inconsciente y mudo o bien echar mano del mundo para expresarse a través de él y en él. Entonces, eso que se llama «esencia de las cosas», que es imagen de la plenitud de la verdad divina, se convierte en un elemento del proceso de la vida de Dios, como de hecho afirma todo panteísmo y como fue desarrollado en la modernidad por el Idealismo alemán en sistemas poderosos de pensamiento. La doctrina de la vida trinitaria preserva la idea de Dios de esta destrucción. No podemos olvidar que del proceso del autodespliegue divino descrito por Hegel parte una línea directa que lleva al ateísmo radical de Feuerbach y Marx.

¿Qué más significa la «vida»? Fecundidad y comunidad. Significa que el ser vivo transmite su vida para que ésta pueda encontrarse con él, y él pueda mantener con ella una comunidad en el amor. El ámbito donde esto se realiza es la familia. Pero, desde este ámbito especialmente intenso, se extiende la vida a la multiplicidad de las relaciones humanas. Vida significa que el individuo transmite lo que hay en él a los otros en forma de generación y nacimiento; pero también, en forma de comunicación y de verdad, de ayuda y de don, de amor espiritual en todas sus modalidades. Significa que el que la recibe se vuelve hacia el donante y entre ambos se crea una relación de comunidad en todas las formas que constituyen la existencia. ¿Pero qué sucede, a este respecto, en el caso de Dios? La Revelación, en el estilo concreto y asistemático que le es peculiar, habla de relaciones comunitarias en Dios mismo; ya lo hemos visto. Así, oímos hablar del «Hijo eterno», que también es «la Palabra»; del «Padre eterno», que también es «El que habla»; del «Espíritu», que es «el Abogado» e interioriza la verdad; del «Amigo», que crea la intimidad de la comunidad, intimidad que no origina confusión alguna. Todo esto hace a Dios independiente. El simple *Monotheos* tendría que perma-

necer en glacial soledad. O habría de crear el mundo para formar comunidad con él; debería buscar el corazón del hombre para entrar con él en esa relación propia del dar y recibir, en la cual la vida es algo vivo. Las afirmaciones del panteísmo moderno hablan en este sentido con una terrible claridad. Según él, Dios necesita del mundo para poder ser fecundo y amar; necesita de los hombres para sentir en sus corazones la impresión de cercanía.

Todo esto es, digámoslo una vez más, misterio. Pero misterio no es sinónimo de absurdo. Es superabundancia de verdad; es una desproporción entre el objeto del pensar y la capacidad comprehensiva del espíritu. Este siente su incapacidad, pero al mismo tiempo capta también la luz del sentido. De modo que confía en el testimonio que le dice que es así y se afirma en lo dicho. Claro que para ello se requiere la disposición de aceptarlo. Es fácil comportarse en plan escéptico y hacer mofa de todo. Es tanto más fácil cuanto más torpe se es, torpe para las cosas religiosas.

Dos milenios de experiencia religiosa han vivido y pensado en el marco de esta Revelación. ¡No vamos a ser tan fatuos como para pensar que, con nuestra exigua experiencia y nuestro alicorto pensar, hemos llegado más lejos que ellos en cuestiones relativas a la verdad religiosa! La Revelación de la vida íntima de Dios, el misterio de su Tri-unidad garantiza su independencia y su libertad. Lo que no significa, para evitar una vez más toda duda, que nosotros podamos descubrir o construir esa vida trinitaria. Tan pronto como lo intentamos, caemos en la dialéctica idealista. Nosotros sólo podemos salir al encuentro de la Revelación y ver que únicamente a través de ella se realizó la manifestación del Dios vivo. En cuanto nos apartamos de ella y la religiosidad se recluye en el concepto, supuestamente «puro», de Dios como el solamente-uno, como es típico de la Ilustración, el paso siguiente, como consecuencia de dicho error, es la relación panteísta Dios-mundo, que acaba abocando al ateísmo.

LA REVELACION BIBLICA Y LA EXISTENCIA DEL HOMBRE

Hemos examinado —con la distancia del respeto debido— lo que aporta la Revelación bíblica a nuestra idea de la existencia de Dios. Si Dios es tal como El se revela, ¿cómo influye esto en la existencia del hombre?

Podemos expresarlo en una frase: el hombre existe en una relación yo-tú con Dios. Esto en principio y radicalmente; si cada uno lo hace y en qué medida es otra cuestión. Toda su existencia está configurada por el hecho de ser llamado por Dios y de responderle; y poder dirigirse a El y ser oído por El. En esta relación entra todo lo que constituye la existencia: la propia vida; los otros hombres; las cosas y los acontecimientos; en suma: el mundo. La realidad que se halla frente al hombre, aquella con la que tiene éste que habérselas, no es nunca algo anónimo. Por grande, por abismal, por desconocida y siempre incognoscible que sea la realidad que le sale al encuentro, el hombre no tiene que habérselas con un mero «ello», sino, directa o indirectamente, con un «yo», con el Yo absoluto, con Dios. Esto es absolutamente decisivo para el modo como el hombre se encuentra en la existencia. Sin embargo, el sentido de todo esto requiere algunas aclaraciones.

Supongamos que la relación con el mundo más antigua que podemos alcanzar históricamente sea la relación mítica. En ella, el hombre se encuentra por todas partes con lo divino. Todos los seres son, al mismo tiempo, «empíricos» y «religiosos», en el sentido que damos a estos términos. Así, con toda realidad —sea un árbol o el mar, un utensilio o una casa, otro hombre o un pueblo— puede darse el proceso peculiar que observamos en la poesía, por ej., en Homero: que lo inmediatamente existente deja entrever de pronto algo misterioso. Lo «numinoso» se hace presente, nos conmueve, nos exige, nos hace promesas, nos estremece. Es decir: ese proceso de relación con el mundo, sea de un tipo o de otro, recibe su sentido último en una experiencia religiosa.

Luego comienza un largo trabajo: la configuración del mundo y del hombre como modos de realidad «natural». El sentido inmediato de las cosas es captado con una precisión creciente merced al esfuerzo intelectual, artístico, político y técnico, y gana una importancia cada vez mayor. Lo divino se halla, ciertamente, tras ese sentido, como su origen primero. Y se halla en su futuro, como su última meta. Opera en el presente, como algo soberano, que es acatado, y marca la dirección al hombre en su actividad, y le pone límites... Pero todo este proceso camina hacia un modo de ver las cosas para el cual lo divino queda fuera del inmediato contexto mundano. Es visto, respecto a éste, bien como algo trascendente, superior, o bien como algo inmanente, profundo, mientras el mundo se afirma más y más claramente como el ser inmediato. El paso siguiente consiste en la negación radical, el ateísmo, para el cual todo tipo de divinidad es una ilusión debida a condicionamientos psicológicos o sociológicos, o incluso un engaño realizado conscientemente por motivos interesados. En realidad, la existencia humana no necesita semejantes fantasías, más aún, éstas obstaculizan la marcha hacia una humanidad auténtica, el pleno dominio del mundo y la realización de las tareas culturales.

¿Qué idea tiene la Revelación de la relación de Dios con el mundo? O dicho con mayor precisión: ¿cómo se vive esta relación en el ámbito de la Sagrada Escritura? La respuesta más viva la da el libro que expresa la piedad del hombre veterotestamentario: el libro de los salmos. Es una forma de piedad que sigue vigente en el Nuevo Testamento, en la actitud del inmediato entorno social de Jesús, pero también en otros pasajes, por ejemplo el Sermón de la Montaña. Todo cuanto sucede es entendido aquí como un efecto inmediato de la acción divina. El hombre veterotestamentario no conoce la noción de «ley natural». Por eso ve la intervención de Dios en todo lo que acontece.

Pero esta experiencia, como la forma en que se expresa, es radicalmente distinta de la conciencia mítica. Para ésta, el mundo mismo es lo divino. Digámoslo más exactamente: lo divino aparece como el lado misterioso del mundo, que también es lo natural-empírico en el sentido nuestro. Un

árbol es este árbol concreto, cuyos frutos recolectamos y cuya leña podemos quemar. Pero, al mismo tiempo, es la dríada, el numen del árbol, que en determinados momentos se presenta a la conciencia en la forma de la vivencia descrita anteriormente. En cambio, el Dios de la Revelación no se identifica con el mundo, sino que es su creador, señor y juez. Por eso, cuando en los salmos produce la tormenta, concede la lluvia, hace crecer la cosecha, convierte la necesidad en virtud, eso no significa que El sea esta misma realidad mundana, sino que tiene en su mano las energías del mundo y hace que de cada una se sigan los efectos correspondientes. Podría decirse que Dios prosigue el acto creador en la forma de un constante gobierno del mundo. Esta idea sigue vigente hasta nuestros días. Si nos fijamos bien, advertimos que todavía hoy existen personas que son verdaderamente creyentes, pero piensan de esta forma porque no han asimilado todavía la idea de un mundo regido por leyes naturales. Esta forma de pensar sigue vigente en personas muy formadas intelectualmente. Cuando rezan el «Padrenuestro», en el que se dice «danos hoy nuestro pan de cada día», se retrotraen involuntariamente a la mentalidad de los salmos.

Si es cierto que para los hombres creyentes toda la existencia humana se desarrolla entre los dos «polos» del Yo soberano de Dios y el yo finito del ser humano, ¿cómo pensará esta relación el hombre que ha vivido las corrientes espirituales de la Edad Moderna? La identidad mítica ha sido superada por el paso de la historia; el autonomismo de la Edad Moderna, y, correlativamente, el ateísmo, que considera el mundo como un inmenso «ello», al que reduce a mero espacio para su actividad y material para su voluntad, debe ser superado merced a la luz de la Revelación. Pero el modo como la verdad revelada se expresa conceptualmente está sujeto al cambio que lleva aparejada necesariamente la imagen científica del mundo.

Aquí sucede algo notable. Por una parte se ve el mundo en su —relativa— autonomía: su autonomía en cuanto al ser, y su correlativa autonomía en cuanto al conocer, así como la responsabilidad del hombre respecto a él. Pero, por otra parte, debe mantenerse el hecho de que Dios es

el creador de todo, del mundo y del hombre, y, por tanto, todo acontecer ha de darse dentro del campo abierto por el poderío soberano de Dios. Cómo ha de entenderse esto no es fácil de precisar. Debemos ahondar más en este problema.

Comencemos por esa extrema exacerbación del afán de autonomía que se expresa en la filosofía de Nietzsche y encuentra después su forma política correlativa en la teoría y la praxis del comunismo. Su idea básica es ésta: si Dios es tal como lo muestra la tradición bíblica, entonces el hombre no puede ser el que él quiere y tiene derecho a ser. Pues, en tal caso, el hombre se halla constantemente bajo la presión de un Ser absoluto que le impide desarrollar sus potencias, lo mantiene en los límites de su pequeñez, debilidad e ignorancia para poder dominarlo. Luego, el rebelde Prometeo aparece como el gran libertador; y el ateo, que afirma que Dios no existe en absoluto, abre las puertas hacia una auténtica Humanidad.

Esta posición antirreligiosa puede presentar diversas formas. La idea de Dios puede ser tomada como un supuesto que fue necesario durante cierto tiempo, pues tenía que haber alguien que asumiera la responsabilidad de la existencia, dado que el hombre no se sentía capaz de hacerlo; pero ahora semejante recurso ya no es necesario, o incluso resulta dañino... O bien puede afirmarse que la idea de Dios es una proyección psicológica que el hombre lleva a cabo desde sí mismo debido a su nostalgia por lo perfecto; una imagen de todos los valores y virtudes que todavía no tiene, porque históricamente aún no está capacitado para ello... O bien, el análisis social puede intentar mostrar que la idea de Dios es utilizada por las clases privilegiadas para mantener su dominio, que fundamentan en la autoridad de este supuesto Dios ante las gentes todavía ignorantes... Puede darse, asimismo, que el análisis de la vida humana intente mostrar que lo que llamamos «Dios» es, en realidad, el refugio imaginario de quienes, por sus condiciones o su destino, no han llegado lejos, y por eso necesitaban un apoyo, un consuelo, una ilusión para su pobre existencia... Incluso, ese supuesto desenmascaramiento puede realizarse mediante el recurso de decir que el hombre no acaba de hacer las paces

con su propia finitud. En vez de aceptarla con sinceridad y buen ánimo, vive esa limitación —que siente por todas partes— como si estuviese ahí alguien que la estuviese produciendo... Así surge el sentimiento y la imagen del absolutamente Otro, que continuamente lo mira, limita, juzga y condena; un producto del miedo del hombre finito que todavía no ha asumido su finitud en lo más íntimo de su voluntad, ni se ha afirmado en ella y sentido seguro.

De todo ello se concluye que el hombre ha alcanzado ya la mayoría de edad y no necesita apoyos. Sacude el miedo y se torna libre y seguro. No necesita ninguna autoridad, sino que él mismo es su propia autoridad. Se ha identificado con su finitud y se halla tranquilo en ella; incluso vive en ella un nuevo triunfo de su ser. Sabe que no tiene otra cosa más que a sí mismo y el mundo; toma posesión de éste y lo configura a su arbitrio. Ahora es cuando comienza el hombre a ser realmente hombre.

A todo esto habría mucho que replicar. No es casual que Nietzsche, que pensó de esta forma, fuese un hombre hipersensible, gravemente enfermo y haya terminado con la mente en tinieblas. Es cierto que los datos biográficos no constituyen una refutación de las formulaciones intelectuales, pero son síntomas, y no se necesita una psicología especial para ver cómo en Nietzsche anduvo parejo un profundo sentimiento de inferioridad con su polo opuesto: una enfermiza autoestima y una ambición de poder. Pero lo problemática que es esta voluntad de poder queda patente en el totalitarismo moderno. Todos deberían abrir los ojos al advertir cómo, al llegar a su culminación el afán de autonomía de la Edad Moderna, se altera todo y aparece la dictadura. Y esto no sólo como una forma pasajera de gobierno en un momento de convulsión, sino como una estructura de poder implantada en un tercio o en la mitad del mundo. Aquí se da realmente una «relación dialéctica». El autonomismo de la Edad Moderna y el Totalitarismo postmoderno son dos aspectos del mismo hecho, a saber: que el hombre ha roto la auténtica relación con Dios y, derivadamente, la auténtica relación consigo mismo.

Si, frente a esto, queremos avanzar en nuestro problema, debemos tener ante los ojos un elemento que impulsa toda la Revelación y se expresa con el concepto de «gracia».

El hombre actual ve en el concepto de gracia un aspecto de condescendencia que le humilla y contra el cual, por ello, se pone en guardia. No podemos olvidar que somos seres históricos; y todo el pasado influye en nuestro modo de pensar. En el concepto de gracia —y del que concede una gracia— resuena la idea del hombre soberano ante el cual se halla el individuo como un súbdito desvalido, al que el señor regala algo a lo que no tiene derecho: la remisión de un castigo, un puesto social más elevado, un cargo y otras cosas semejantes. Esto no tenía nada de infamante mientras se vio al monarca espontáneamente como portador de una dignidad y un poder que procedían de un plano trascendente. Pero esta forma de sentir las cosas ha pasado; por eso es fácil que el concepto de gracia suscite la idea de que quien la concede es arrogante. Lo que causó este cambio fue la ya citada pretensión de autonomía propia de la Edad Moderna, según la cual la persona humana vive por derecho propio; y precisamente por ello tiene también en exclusiva la responsabilidad de sí misma y del mundo. En cierto sentido, el hombre moderno llegó a un estado de mayoría de edad. Con lo cual no se indica nada primariamente ético; por tanto, nada semejante a cuando se dice de una persona madura vital y moralmente que es «mayor de edad», en comparación con alguien que sea crédulo y tenga un carácter débil. Se trata de algo psicológico, del hecho de que el hombre de la modernidad, mediante la ciencia, la enseñanza, la técnica, el derecho político, la información, etc., dejó de estar empotrado en la naturaleza, la autoridad y la cultura orgánica, para elevarse a un estado de lucidez de conciencia y de colaboración histórica. Debido a ello, tiene realmente derecho y obligación a tener un juicio propio y una iniciativa propia. Ambos aspectos constituyen el correlato humano-psicológico de la representación del mundo como una realidad regida por sus propias leyes. Hay una correspondencia mutua entre la realidad mundana que se fundamenta en sí misma merced a sus leyes internas y opera con pleno sentido, por una parte, y, por otra, el

hombre en cuanto responsable de sí mismo y del mundo... Todo esto ha conmovido el sentido mismo del concepto de gracia. Claro está que esta autonomía de tipo psicológico-histórica no puede ser identificada con la de carácter ético. El hombre de la Edad Moderna, en cuanto personalidad moral, no es en realidad más maduro que, por ejemplo, el hombre medieval. Más bien da la impresión de que su sustancia es menos densa, sus raíces más superficiales, más insegura su capacidad de juicio y comportamiento respecto a las cuestiones esenciales de la vida. Prueba de ello es el fenómeno de la «masa», que significa una multitud de individuos existencialmente débiles que necesitan una organización exterior porque sus vínculos naturales son insuficientes; y se hallan en constante peligro de ser oprimidos por el Estado totalitario, e incluso desean en lo más íntimo que esto suceda. Sin embargo, lo dicho sigue siendo cierto. Antes de la poderosa irrupción de la modernidad podía parecer que el mundo se halla gobernado por poderes misteriosos y el hombre puede confiarse a ellos. Esto ha cambiado; el mundo se ha «desencantado». Nuestra conciencia está dominada por la grande y terrorífica idea de que tenemos realmente el mundo en nuestras manos y que, en una medida antes inimaginable, podemos hacer con él lo que queramos, si bien es cierto que también somos responsables de lo que en él hagamos y sufrimos las consecuencias que de tal actividad se derivan.

Esta circunstancia nos pone en una situación complicada respecto al concepto de «gracia», y debemos aclararla. Ante todo, debemos alejar de ese concepto lo que se deriva de la psicología del monarca absoluto, que no puede cometer injusticia alguna, y de la del súbdito privado de todo derecho y sometido a dominio. Tales concepciones tienen todavía vigencia en la mentalidad cristiana. Pero son falsas y contradicen la intención del Creador. El hombre es y seguirá siendo imagen de Dios. En cuanto tal, no carece de dignidad ni de derechos. Pascal dice que el hombre es rey; un rey caído, lleno de culpa, pero rey no obstante. En el lenguaje religioso —digamos, más bien: en el talante religioso— hay una convicción que podemos formular por ejemplo así: que Dios aprecia al hombre. No sólo le quiere bien; no sólo

se cuida de él, sino que le dio libertad y, con ella, responsabilidad y dignidad. Esto define la actitud de Dios para con el hombre, a pesar de su finitud e incluso de su pecado. Esto debe también repercutir en la actitud del hombre mismo respecto a todo lo que significa conciencia de su condición de creatura, humildad, sentimiento de culpa, arrepentimiento, necesidad de ayuda. El totalitarismo, con su envilecimiento del hombre, debe aquí abrirnos los ojos. La verdadera relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios es algo radicalmente distinto. Y esta diferencia debiera clarificarse mediante la relación de tipo religioso, a fin de capacitar al hombre para enfrentarse al Estado totalitario, que es una imagen deformada de Dios.

El concepto de gracia debe, pues, ser precisado con rigor. Tiene muchos niveles. El más alto consiste en la relación religiosa inmediata de Dios con el hombre, tal como se manifiesta sobre todo en el Nuevo Testamento; san Pablo es, de modo expreso, el profeta de la gracia. Pero su base se encuentra ya en la creación. Que el mundo exista es ya y esencialmente gracia. Con ello formulamos el más rotundo rechazo del concepto moderno de «naturaleza», cuyo sentido metafísico va encaminado a hacer superfluo a Dios. El mundo existe únicamente porque Dios quiso que existiera. Pero esto no lo quiso necesariamente —como dice el panteísmo—, sino que su querer es absoluta libertad. Lo ha querido porque lo ha querido. Para la creación no existe razón alguna en forma de nexo causal. El mundo pende de la libertad de Dios. Pero ésta es la forma más relevante de existir que podemos pensar: el existir por amor. Mas qué es el amor debemos verlo todavía de forma más precisa.

Ya con lo dicho queda claro que la palabra «gracia» no encierra nada que, en algún sentido, «afecte al honor». A no ser el «honor» pervertido del rebelde que ya no sabe quién es realmente él mismo. El sentimiento del hombre ontológicamente honrado sólo puede ver en la gracia un misterio profundo y, a la par, luminoso.

Esta gracia tampoco tiene nada que ver con la arbitrariedad. Excluye la necesidad, porque la necesidad priva de libertad; pero también la discrecionalidad, porque ésta entrega la acción al azar. En el ámbito de lo ético, tanto la coacción

como el azar son «normas» de lo no valioso. La libertad, con la que Dios crea en gracia, tiene el carácter de un valor absoluto. Es, si se me permite expresarlo así, el modo supremo como puede venir a la existencia el ser finito.

Si esto es así, hay un grave malentendido en la forma de entender la dignidad y responsabilidad del hombre en la Edad Moderna. Kant afirma que ver en Dios la norma del deber moral es «heteronomía», alienación. Esto significa que Dios es *héteros,* el «Otro». Pero este concepto, este modo de sentir es falso. Vienen a decir: yo, hombre, soy lo uno, el primero y para mí auténtico; junto a mí hay los otros hombres, con los cuales me entiendo en los distintos aspectos que constituyen la vida humana. Pero existe, además, lo Absolutamente-Otro, con el cual no puedo «entendérmelas» porque es «demasiado poderoso». De aquí se derivan todas las formas de protesta, de angustia y rebeldía de las que hemos hablado. Y tendrían razón si tal concepto fuera justo; pues si el Dios inapelable-soberano es «el Otro», entonces el hombre no puede alcanzar su salvación ni tener dignidad. Porque en ese caso sólo puede aceptar lo que no puede rechazar, con lo cual pierde valor y dignidad, o bien, en un desesperado intento de hacer inofensivo a Dios, mostrar que Este no existe. Pero Dios no es el Otro. Este concepto pertenece al orden de las cosas finitas, en el cual se dice, por ejemplo, que esto no lo ha hecho tal hombre, sino otro. Esto presupone que existen dos seres que coexisten con relativa independencia, concurren entre sí, se quitan uno al otro el espacio. Esto sucede en el ámbito de lo finito. Dios es el Absoluto, pero, respecto a nosotros, no es «el Otro».

Naturalmente, tampoco es el mismo. También la categoría de la mismidad es, en el fondo, propia de lo finito. Pienso que hay ahí dos monedas de distinto valor, pero me fijo y observo que me he equivocado; su valor es uno y el mismo. Pero Dios es inviolablemente El y sólo El. Mas El me creó; y «crear» es algo absolutamente singular que sólo corresponde a Dios, ya que significa hacer que algo que no existe y no puede existir por sí mismo llegue realmente a ser, se sostenga en sí mismo, tenga una figura esencial propia, una dignidad peculiar. Por gracia, pero real-

mente. En efecto, la gracia creadora de Dios otorga al hombre el ser libre, tener control sobre sí, ser dueño del comienzo de sus acciones. Tan lejos está Dios de ser el Otro que desplaza al hombre de su propio ser y lo despoja de su dignidad que es El, por el contrario, el fundamento de su modo de ser-en-propiedad, de su libertad y su dignidad, y lo mantiene en ese estado. Si el hombre pudiera separarse de Dios, quedaría anulado en ese mismo instante. Pero cuando se alza contra Dios, entra en contradicción con los fundamentos de su propio ser. La lucha moderna por la autonomía es un malentendido absolutamente incomprensible. En ella, un deseo legítimo —a saber: asumir la responsabilidad del mundo— se trueca en su deformación: la voluntad de ser dueño de sí mismo y del mundo [1].

EL COMIENZO DE TODAS LAS COSAS

La cuestión

El hombre, por su naturaleza espiritual, está predispuesto a no aceptar simplemente lo que existe, sino a plantear preguntas que lo llevan a un contexto más amplio. Preguntas como éstas: «¿Por qué es esto así? ¿Qué consecuencias tiene el que suceda esto y esto? ¿Qué representa este elemento en el conjunto?» Y así sucesivamente. Estas preguntas pueden plantearse de forma más o menos consciente, más o menos precisa, con imágenes o con conceptos; de una u otra forma se plantean incesantemente. Entre ellas destacan dos especialmente importantes. La una dice así: ¿De dónde procede, no esta cosa o aquella alteración dentro del mundo, sino el conjunto de todo ello: los seres en su totalidad, incluido el hombre, con su afán de saber? ¿Cómo fue el origen de todo? La pregunta sigue una dirección que va desde lo que existe en la actualidad a algo precedente que lo causó, y de esto a algo anterior, y así sucesivamente hasta llegar al Ser Primero, el «comienzo» absoluto... La otra pregunta parte, asimismo, del estado actual, discurre igualmente por el cauce del tiempo, pero no hacia el pasado,

[1] Cf. Apéndice, I, p.507.

sino hacia el futuro. Se pregunta lo siguiente: ¿Qué es lo que se va a derivar de lo actual? ¿Qué irá surgiendo a base de lo que le precede? Y así sucesivamente hasta llegar a algo último en el que encuentre reposo todo el decurso del acontecer. Se trata de la pregunta por el «fin» y meta de todas las cosas.

«Principio» y «fin» se refieren a dos extremos, apostados en el límite de la línea que marca el curso de los acontecimientos. Pero, vistos de cerca, se observa que ambos son operantes a lo largo de tal decurso. El comienzo no sólo tiene lugar cuando se inicia una serie de sucesos, ininterrumpida desde ese momento; se reproduce constantemente a lo largo de la misma. De forma gráfica podemos decir que el comienzo acompaña a la serie de sucesos, pues en cada momento hay algo que comienza a existir. Dicha serie no es un simple continuo, pues está constituida por formas que comienzan a existir, se afirman en su ser y perecen. Tomemos como ejemplo comprensible lo viviente. Un botánico dice: Esta especie de árbol existe desde tal o tal época. Es decir, empezó a ser. Pero realmente no existe «el haya», sino únicamente hayas individuales, cada una de las cuales procede de un fruto, se desarrolla y muere; es decir: tiene un comienzo. Lo mismo vale para todo lo viviente. El fenómeno del comenzar determina el modo como se da el reino de la vida. Lo mismo cabe decir también del fin. El conjunto del desarrollo vital humano se desarrolla en fases bien caracterizadas: la infancia, la juventud, la madurez, etc., que comienzan con crisis a veces muy sensibles y luego llegan a su fin. La vida se basa en el hecho de que siempre hay algo que termina. Esto se siente como algo negativo, como fugacidad y pérdida, pero también como algo positivo, en el sentido de que una realidad llega a su fin y deja espacio para otra nueva. Así se constata que también el fin es constitutivo de la vida. Pero comenzar y terminar se implican mutuamente, porque sólo puede terminar lo que ha comenzado, y sólo puede comenzar lo que ha de terminar. Ambos son expresión del mismo hecho fundamental: que las cosas existen en la forma de la finitud.

RESPUESTAS A LA PREGUNTA POR EL PRINCIPIO

A la pregunta por el comienzo de la existencia se da respuesta desde distintos ámbitos del área del conocimiento.

Tomemos en primer lugar la que para nosotros, los hombres de hoy, resulta más próxima: la científica. ¿Cómo se da esta forma de conocimiento? La ciencia investiga lo actual, pregunta por sus causas y llega así al estadio precedente. Desde él retrocede, paso a paso, hasta otro anterior: a través de las distintas fases de la evolución de la vida, partiendo de las diversas formas que hoy podemos encontrar y pasando por otras cada vez más simples hasta llegar a las primeras configuraciones; a través de los diversos períodos de la Historia desde la actualidad hasta los últimos estadios accesibles... ¿Llega la ciencia por este camino hasta un auténtico, es decir, absoluto comienzo de la existencia? Esto no es posible; pues, cuando la ciencia llega a un comienzo de cualquier tipo, se plantea en seguida la pregunta sobre el condicionamiento de éste. Esto indica que la serie de los condicionamientos se prolonga «al infinito». Es cierto que la Física más reciente parece hablar de un comienzo absoluto. Este sería un estado del mundo en el cual la materia y la energía formasen una perfecta unidad, sin masa ni propiedades, y en el cual no habría por tanto ni espacio ni tiempo. De ese estado se derivarían, en virtud de los procesos correspondientes, todos los demás estados del mundo, así como las diversas formas de las cosas y acontecimientos. Pero aquí late un malentendido, ya que este primer estado cósmico sólo puede ser entendido como efecto de algo precedente, esto es, como un comienzo relativo.

Cuando el hombre, influido por la experiencia religiosa, pregunta cuál fue el principio de las cosas, ¿qué respuesta recibe? Todo encuentro con los seres le hace tomar conciencia de que cuanto encuentra es finito. Pero esto significa que tales seres no se apoyan en sí mismos, que no dan respuesta a las cuestiones últimas relativas al sentido, sino que ellos mismos están condicionados. Por eso, el pensamiento religioso afirma lo siguiente: lo que hace que el mundo empiece a existir es una realidad religiosa. Esta es distinta de la realidad empírica natural. No está en el mismo

plano que los procesos de realización cuya causa encontramos en las energías de la naturaleza o de la historia, antes se cruza en perpendicular con ellos.

¿Cómo piensa el mito el comienzo del mundo? En primer lugar, de forma distinta según el carácter de cada pueblo. Pero el esquema básico es, en todas partes, el mismo: en principio existe el caos, materia originaria sin forma ni propiedades definidas. Propiamente no está todavía ahí, y sin embargo lo está. Constituye una especie de realidad intermedia, pero poderosa, y es vivida como algo sobrecogedor. Es representada simbólicamente como una niebla o un mar cósmico o un desierto pedregoso; pero también en forma de gigantes, dragones, serpientes, animales primitivos de cualquier especie. Luego aparece un ser numinoso y configura lo informe. Esta configuración puede ser vista con la imagen de la artesanía humana, por ejemplo al modo como el alfarero procede con la arcilla; o con la imagen de una lucha con el caos resistente, en la cual el héroe divino mata al gigante y dragón y forma de su cuerpo las cosas del mundo.

¿Se piensa con ello un auténtico comienzo? Si tomamos este vocablo en su sentido estricto, debemos responder negativamente. En primer lugar, el mismo ser que supuestamente da forma al mundo no da la impresión de carecer de comienzo, es decir: de ser absoluto. Pero, además, esa tarea de configuración es precedida por la existencia originaria del caos. Este caos, a su vez, es pensado como algo ingenerado, eterno. Estuvo siempre ahí.

¿Cómo piensa la filosofía el comienzo del mundo? Por ejemplo, como sucede en Plotino, según el cual existe un Ser originario. Este es absoluto, libre de todo condicionamiento, infinito y eterno. Pero en él se da la tendencia a producir lo relativo, finito y temporal. Así hace proceder de sí mismo el mundo de las cosas. «Comienzo» significa, pues, la autocondensación, la concreción del Infinito-Absoluto en lo finito. Tampoco aquí puede hablarse de un comienzo puro, pues, al ser tal producción esencial al Uno originario, Ser eterno, tiene lugar desde siempre y no tiene nunca fin. Como lo finito procede de ese Absoluto, es una continuación del mismo y, por tanto, se halla en cierto

modo siempre ahí. Empédocles intenta resolver el problema sin la intervención del Absoluto y afirma que el mundo actual surgió de una forma inicial en la que latía el impulso a desarrollarse. Pero tras esta forma inicial se halla el final de un mundo precedente. El comienzo de nuestro mundo es el final del anterior. Así como nuestro mundo terminará y comenzará otro nuevo. Está claro que aquí no se trata de un auténtico comienzo. Lo que aparece como tal es una pausa en el proceso inacabable de un acontecer que estuvo siempre en marcha y siempre lo estará.

Ante la imposibilidad de representarnos por vía filosófica un auténtico comienzo de las cosas, es comprensible que surja un nuevo tipo de respuesta, a saber: la negativa. La formuló Kant de forma clásica: plantearse filosóficamente la cuestión del origen del mundo carece de sentido. Todo pensamiento se realiza en las formas de la intuición de espacio y tiempo, así como en la categoría de la causalidad. Por eso es imposible pensar un auténtico comienzo, ya que todo acontecimiento debe ser pensado como algo inserto en la serie de las causas y en un contexto de espacio y tiempo. Con ello, tal planteamiento está prohibido.

LA RESPUESTA DE LA REVELACION A LA PREGUNTA POR EL ORIGEN

La doctrina de la Revelación acerca del origen de las cosas aparece compendiada en una sola frase al comienzo de la Sagrada Escritura, en el Génesis. Es como el título de cuanto dice el Antiguo Testamento, y dice así: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra». La lengua hebrea no tiene ningún vocablo para expresar el «mundo», y utiliza para ello la doble expresión «cielo y tierra». De modo que la frase tiene el sentido siguiente: Al principio creó Dios todo cuanto existe. La expresión vuelve luego, con variaciones, a lo largo de los escritos veterotestamentarios. El Antiguo Testamento no contiene teorías. No piensa de forma sistemática, sino concreta. Así, las expresiones acerca de la creación de todas las cosas son siempre concretas y derivan del contexto correspondiente. Pero incluso en los pasajes en que no aparece expresamente, tal expresión se halla en

cada lugar de la Escritura. El hecho de que Dios creó el mundo, no sólo no es objeto de negación o atenuación en ningún pasaje, sino que constituye el presupuesto de cuanto dice la Revelación.

Tal creación sucedió «al principio», es decir: en el comienzo absoluto, «antes» de que existiera algo. Esta frase anula, como por un corte, toda relación con el mito. Es absolutamente decisiva. Debemos intentar captar su sentido con más precisión.

La creación tiene lugar «a partir de la nada». No tiene en su base ningún material preexistente; ningún tipo de caos. Cuando inmediatamente después dice: «La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas» (Gén 1,2), tenemos la representación de un caos como algo informe y susceptible de cualquier configuración; pero esta realidad amorfa originaria aparece dentro de lo creado. Lo creado, por su parte, es representado en forma de un proceso que va de lo relativamente informe hasta configuraciones cada vez más elevadas, y el caos aparece como la primera fase de dicho proceso.

Así como en la creación no hay materia alguna preexistente, tampoco se da ningún modelo, ningún tipo de «idea». Es verdad que, posteriormente, en los libros sapienciales aparece la idea de que en la creación de las cosas estuvo operante la sabiduría, la «Sophia»; idea que alcanza su culminación en el evangelio de san Juan, cuando dice que todo lo que llegó a ser lo fue por el «Logos». En este concepto confluyen el sentido veterotestamentario de la palabra y el helenístico de la idea del mundo. Pero esto no indica que en un ámbito de normas eternas haya un modelo por el que haya debido guiarse el Creador, sino que el sentido que se realiza en el mundo —la Sabiduría, el Logos— es explícitamente Dios mismo: «Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios» (Jn 1,1). Así que la creación no sólo es un acto absoluto de poder, que no necesita materia alguna, sino también un acto absoluto de sentido, pura «invención» que diseña desde sí misma aquello que crea. Lo que empieza a existir en la creación tiene el carácter de lo absolutamente «nuevo». Esta novedad

es esencial a la actividad creadora de Dios, a diferencia de todo crear humano, que siempre está vinculado a algo previo, y en cierto sentido es siempre «viejo».

El concepto de la «nada» debe ser pensado de forma inequívoca. No expresa ninguna realidad intermedia, como el caos mítico, que no es, pero es; ni algo fantasmagórico como aquello a que alude la filosofía contemporánea cuando habla de la nada como de un poder que amenaza al ente, como una «nada aniquilante». Aquí reaparece la vieja idea del caos. Tampoco es el *me ón* de la filosofía aristotélica —que no es, ni un *ón,* un ente, ni un *ouk ón,* un no ente—, sino una cosa intermedia, una posibilidad, que tiene sin embargo un poder latente de propulsión. Es lisa y llanamente la nada absoluta.

La creación sucede sin ayuda. Toda la iniciativa estuvo solamente en Dios; todo el «trabajo», si cabe decirlo así, es suyo.

Pero esto significa también que —dicho con la debida reverencia— la responsabilidad por el mundo pertenece a Dios. El mundo existe porque Dios lo creó, y existe del modo como Dios lo creó. Sólo Dios responde del mundo: de su existir, de cómo existe y de lo que en él sucede. Esta afirmación tiene para la existencia religiosa una significación particular, sobre la que hemos de insistir más adelante. En el primero de los relatos de la creación (Gén 1,1-2,4) se repite seis veces la palabra que expresa el modo como Dios responde de su creación. «Responde», naturalmente, no ante una instancia extraña, que le pida cuentas, pues tal instancia no existe; sino sólo ante Sí mismo (bien entendido que Dios concede al hombre una especie de derecho a preguntarle, desde la indigencia de su propio existir, por qué existe el mundo y por qué es como es [2]). Después de cada una de las etapas de la creación se dice: «Y vio Dios que era bueno». Pero al final agrega: «Y vio Dios cuanto había hecho, y era muy bueno» (Gén 1,31). Con ello expresa

[2] En el libro de Job responde Dios a esta pregunta de un modo que debiera ser expuesto en pormenor. También el Juicio debe ser entendido no sólo como un responsabilizarse del hombre ante Dios, sino asimismo como una respuesta de Dios a la pregunta del hombre sobre el «porqué» de la existencia.

El la responsabilidad de su acción creadora. También aquí queda patente la oposición al dualismo mítico, que configura el mundo sobre dos principios, dos poderes, de los cuales uno es bueno y el otro malo. Frente a ello se dice que no hay un poder creador malo, sino que todo cuanto es proviene de una iniciativa buena, recta, santa.

El acto de la creación es también absoluto en otro sentido. No procede de una necesidad interna, como se afirma en el panteísmo. Según éste, las cosas surgen del impulso creador de la divinidad. Esta «debe» crear, porque es infinitamente rica; o porque sólo así se puede entender y afirmar a sí misma. De tales misterios metafísicos el Génesis no sabe nada. Según él, en Dios no hay ninguna necesidad de crear. El sería el que es aunque el mundo no existiera. No necesita del mundo, como subrayan enérgicamente los profetas. Con ello se expresa la absoluta soberanía de Dios, que llama al mundo a la existencia con plena libertad. A la pregunta de por qué ha creado Dios el mundo se da, pues, esta respuesta: Porque El lo quiso. Y ¿por qué lo quiso? Porque lo quiso. Para la creación del mundo no hay ningún motivo, si por tal se entiende una razón justificativa. Pende únicamente de la libertad de Dios. En cuanto se garantiza esto y la actividad creadora divina queda al margen de cualquier cadena de motivos, se destaca la respuesta insinuada en el Antiguo Testamento y plenamente desarrollada en el Nuevo: Dios creó el mundo por amor. Mas la palabra «amor» no tiene nada que ver con el Eros creador de un Plotino ni con el irradiante impulso originario de la goethiana diosa-naturaleza. Lo que significa el amor a la luz de la Revelación ha de ser analizado de forma todavía más precisa.

Algo más alberga el concepto veterotestamentario de la creación: Dios crea sin esfuerzo. En su acto creador no hay nada de la mítica lucha con el caos descomunal; nada del esfuerzo por superar y configurar la confusión originaria. Es un rasgo esencial del concepto bíblico de creación que la actividad creadora se realiza sin fatiga. Cuando luego se dice que Dios creó el mundo en seis días y que al séptimo «descansó», se trata de una imagen que sirve de base para ordenar la vida humana, que discurre entre trabajo y des-

canso, y expresa la santidad del sábado. La facilidad con que se realiza el acto creador es expresión de la omnipotencia divina, para la que no hay ni obstáculo ni oposición. De manera más concreta se indica esta propiedad diciendo que la creación se realiza mediante la palabra. En el primer relato de la creación se dice varias veces: «Dijo Dios: "¡Hágase!" Y se hizo». Es el mandato del Soberano-Absoluto, que no se dirige a algo ya existente, sino que hace que algo sea.

En el relato de la creación se expresa todavía algo más, algo que llama poderosamente la atención de quien tiene sensibilidad para la naturaleza, a saber: la plenitud de formas, la inagotable riqueza que presenta siempre algo nuevo; lo que tienen de convincente las formas naturales; la intensidad de su sentido; en suma, todo lo que hace que la obra de Dios haya sido malinterpretada hasta el punto de considerarla como «naturaleza» autosuficiente. En el ámbito de lo humano es señal de suma perfección cuando una obra cobra un carácter de «naturalidad»; cuando da la impresión de que no puede ser de otra manera y muestra la perfección que le es debida. Este carácter lo presenta la «obra» de Dios en grado sumo.

Si hemos subrayado constantemente la soberanía del acto creador de Dios, debemos añadir inmediatamente una segunda idea: Dios no crea el mundo con el menosprecio propio del déspota. El mundo no es un mero objeto, un mero producto carente de dignidad propia. Todo el relato de la creación muestra, más bien, que Dios aprecia mucho a su mundo, que ve en él una plenitud de valor; que siente complacencia en él. Dios estima el mundo. Le concede que sea digno de existir. Digno no por una pretensión autonómica, sino que El le concede que no sólo exista, sino que sea digno de existir, que en todo lo que es encierre un sentido, una validez que El reconoce por voluntad propia.

Y ahora tenemos que centrarnos una vez más en la frase que da título al conjunto de la Revelación: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra». Lo que hasta ahora hemos encontrado en el concepto bíblico de creación era, como

ustedes recordarán, en esencia negativo. Lo hemos librado de cuanto pudiera debilitar el sentido específico, el rigor metafísico de la expresión. Intentemos ahora captar algo del contenido expresado por la frase. Para ello debemos prescindir de todo el discurso que sobre creación y acto creador se hizo habitual en nuestro pensamiento y lenguaje desde que la modernidad se forjó la idea del hombre autónomo. La Edad Media, a pesar de la grandeza de sus personalidades y obras, mantuvo siempre la absoluta diferencia que existe entre el hombre y Dios. Sólo más tarde surgió el concepto del genio creador, el hombre «divino» que reclamó para su actividad el carácter de creación.

En la existencia humana no se da propiamente una creación auténtica. Nuestra actividad consiste en disponer lo ya existente con vistas a determinados fines. O en configurar ciertos materiales de modo que la figura resultante pueda expresar algo que llevamos dentro de nosotros. Mas, por lo que toca a esta interioridad misma, surgen en ella ideas e imágenes que tienen un carácter de algo original y nuevo. Pero siempre se trata sólo de una relativa novedad. El que da lugar a algo nuevo toma formas ya dadas en la naturaleza y potencia su fuerza expresiva. Por mucho que fuerce lo que le da la naturaleza —como sucede por ejemplo en el arte expresionista y más todavía posteriormente en el arte abstracto—, siempre parte de lo dado y lo modela de acuerdo con algo que ve o presiente en su interior. La absoluta falta de supuestos y la novedad que constituyen la esencia del auténtico acto creador no se da en el acto humano. No se da cuantitativamente, porque no puede sino manejar cierta cantidad de materiales; tampoco cualitativamente, pues siempre configura algo que ya tenía forma.

De aquí se sigue que nosotros no podemos reproducir, ni en el pensamiento, la esencia del crear divino. Podemos decir cómo no ha de ser pensada; podemos añadir cómo deberíamos pensarla si fuéramos capaces de ello. Así que estamos aquí ante un hecho al que conducen las más decisivas evidencias, pero que, por otra parte, presenta a nuestra capacidad de pensar un límite infranqueable. No puede ser pensado; no por ser algo absurdo, sino porque la magnitud de su sentido supera nuestras posibilidades.

Lo que expresa el concepto de creación es algo esencialmente religioso. Expresa un acto de invención y de realización que no sólo rebasa nuestras posibilidades por su magnitud, sino que se diferencia cualitativamente de los actos de realización que nosotros los hombres conocemos y se nos atribuyen. Como ven, subordinamos este concepto, junto con los procesos finitos de realización, a un concepto superior, el del «acto de realización», pues de lo contrario no podemos seguir. Cuando se destaca debidamente la absoluta singularidad de lo que llamamos creación divina, el concepto de creación se desliza hacia lo desconocido. Mediante el hecho de manifestárnoslo y merced a las imágenes que utiliza, la Revelación acerca dicho concepto al radio de acción de nuestras posibilidades; pero debemos permanecer conscientes de nuestros límites.

Tengamos claro que hay diversas formas de realización. Por un lado, la material; es decir, todo lo que investigan la Física, la Química, la Biología, etc. Una energía se activa y produce una alteración, en la cual la causa y el efecto se hallan en una relación cuantitativa que puede expresarse con exactitud... Luego, la forma de realización de la vida, tal como se da, por ejemplo, en el proceso de fecundación, en el cual una célula germinal del ser fecundante se encuentra con otra del organismo receptor y surge un nuevo ser vivo. Esta forma de realización no puede expresarse en magnitudes exactas, ni puede construirse *a priori*. Se trata de la productividad de la vida, que no está sometida a reglas precisables intelectualmente con exactitud, sino sólo a reglas comprobables por experiencia... Otra forma de realización es la psicológica. Algo que ocurre, por ejemplo, cuando en un momento de peligro una personalidad fuerte, que inspira confianza, se relaciona con una persona desanimada y, mediante palabras, gestos y acciones, cambia su estado de ánimo. Es una forma auténtica de realización, que tiene lugar en el ámbito de la intimidad psíquica. Tampoco esta actividad está regida por leyes que la razón pueda establecer con seguridad absoluta; es algo que se da de forma originaria, en cierta medida imprevisible. Finalmente, la realización personal; por ejemplo, el proceso en el cual una persona, mediante su sinceridad y generosidad ayuda a otra a ser lo

que debe ser. Carecería de sentido hablar aquí de cualidades y leyes; ese suceso acontece en el ámbito de la libertad... Ven ustedes: esta serie de realizaciones tiene una dirección; cada vez se puede precisar menos de forma racional lo que acontece, y se acrecienta su carácter originario. Pero hay un rasgo constante: se trata siempre de procesos naturales, pertenecientes a la esfera de lo mundano-inmediato.

Entre estos procesos y el acto de creación divina hay una diferencia absoluta: éste es un proceso de carácter religioso. Es misterioso. Con ello no quiere indicarse que sea irracional; ni que su estructura nos sea todavía desconocida. Sino que esa es la forma como actúa Dios; el carácter que tienen sus propiedades; el modo como Dios es El-mismo. Así, la afirmación de que Dios creó el universo hace referencia a algo que tiene esencia propia y que no puede pensarse a base de algún hecho anterior. No se trata de una forma de causalidad entre otras. Tampoco basta decir que es una forma absoluta de causar algo, sino que crear es un modo de causalidad que sólo puede ser pensado desde Dios: Dios que es como es. En el acto creador, Dios está solo en Sí mismo; como Aquel que solamente puede ser concebido desde la idea que El mismo reveló de Sí. Cuando se prescinde de esto, no queda sino una causalidad abstracta que no tiene el menor sentido. Pero esto indica que lo que significa la frase «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» sólo puede ser entendido con una actitud religiosa. Esa actitud que se llama «adoración».

Pero no basta con lo dicho. Lo que quiere decir propiamente la primera frase del Génesis no queda de manifiesto cuando el que la piensa dice: «Dios creó el mundo», sino cuando dice: «Dios me creó a mí; a mí en el mundo; el mundo en el cual yo existo».

Sobre la doctrina bíblica de la creación del hombre habrá que hablar todavía. Pero debemos anticipar algo, a saber: que el acontecimiento de la creación sólo puede ser pensado, en última instancia, de modo existencial, de modo que el que lo piensa llegue a esta convicción: «Esto me afecta». Afecta, por supuesto, al mundo, pero en cuanto Dios lo quiso como mi mundo, y a mí como el que debe «cultivarlo y conservarlo», es decir: encontrarse con él, realizar en él

la vida y sus tareas, y responsabilizarse de él (Gén 2,15). En cuanto se ve así la creación divina, sale a superficie una nueva dimensión de sentido.

¿Cuándo sucede que yo reflexiono sobre mi propio devenir, y no como los biólogos y paleontólogos analizan el origen del hombre, sino en el sentido de que me hago cargo de mi propia verdad personal? Puede ocurrir que me enfrente a la naturaleza y diga: Yo procedo de ella, pero ¿cómo? En cuanto disipo la niebla producida por la divinización de la naturaleza que llevó a cabo la Edad Moderna, veo que no es comprensible que yo, como hombre, proceda de ella. Sólo podría comprenderlo al precio de considerarme a mí mismo como un mero ser vivo. Pero entonces la persona se extinguiría, y yo perdería mi dignidad... Podríamos, también, intentar comprendernos en función de ciertas formas globales que presenta la existencia humana. Algo así como lo que quiso el Nacionalsocialismo cuando instó a los individuos a entenderse en función del «pueblo», la «raza», la «sangre». O, como hace el Marxismo, en función de ciertas condiciones económicas y sociales. Pero, tan pronto como dejo hablar a lo más profundo de mi conciencia, veo que esto no es posible. Desde esas instancias puedo comprender ciertos niveles de mi ser: propiedades biológicas o psicológicas, tendencias, condicionamientos, etc., pero nunca a mí mismo como persona... Puedo intentar lo mismo respecto a mis padres, sobre todo si al suceso del nacimiento agrego todo lo que significa la crianza, la educación, la orientación. Aquí las posibilidades de éxito son mayores, especialmente si tengo una relación positiva con mis padres. Pero, en última instancia, tampoco esto da resultado. Nunca podré aceptar que yo, en cuanto yo, tuve mi comienzo en mis padres. De esto tomo plena conciencia cuando, por ejemplo, me siento perjudicado por ellos en cuanto a la herencia y educación, o rechazo su actitud moral.

Pero, aunque las relaciones sean óptimas, me doy cuenta de que yo, en cuanto yo, no provengo de mis padres. La Teología expresa este hecho diciendo que en la concepción de cada ser el alma espiritual es creada inmediatamente por Dios; pero esto indica que el hombre se halla en relación inmediata con Dios... Mi autocomprensión alcanza el punto

decisivo cuando digo: «Dios me creó». Pero incluso esta expresión no es suficientemente clara. Debe decirse: «Tú, Dios, me has creado. Yo procedo de Tu voluntad, que me quiere como persona libre». Ahora es cuando el concepto de creación alcanza su pleno sentido. Yo no soy autárquico, no subsisto por mí mismo. Yo, en cuanto yo, no provengo de la naturaleza, ni de un contexto histórico o social, sino de la voluntad creadora de Dios. Voluntad, por su parte, que no está determinada por una serie de motivos que yo pudiera comprender perfectamente, sino que es libertad pura. Por eso, el acto de creación del hombre debe ser entendido en forma de una llamada personal. El mandato por el que Dios nos llama a existir no debe expresarse en esta frase: «Que existan los hombres»; ni en esta otra: «Que exista aquel hombre»; sino en ésta: «¡Tú, hombre, existe!» Dicho con más exactitud: «Yo, el Señor, te llamo a ti, como ser personal, a la existencia». Toda la existencia tiene el carácter de una respuesta. Esto no quedaría expresado en esta frase: «Así como hay otros seres, también existo yo, como hombre», sino en esta otra: «Tú, Señor, me llamaste por mi nombre. Aquí estoy, existiendo por Ti, ante Ti y hacia Ti». De modo que «existir» significa aceptarse a sí mismo como procedente de la libertad de Dios. Y no sólo en el sentido de un comienzo artificialmente aislado, que se podría olvidar para seguir viviendo por derecho propio. El deísmo de la Ilustración se basa en esta fórmula. Para él existe en el origen, ciertamente, un Creador; pero se halla tan distante del momento actual que prácticamente no se nos hace consciente y nuestra existencia se realiza, más bien, dentro de los cauces marcados por la razón humana y el orden cósmico. La Revelación no piensa de esta forma; estima que yo me recibo a mí mismo constantemente de la mano de Dios. Vivir religiosamente significa que esta forma de pensar constituye el fundamento de la conciencia. Toda la existencia del hombre —sean cuales fueren en particular los hechos y las formas de evolución que la ciencia vaya descubriendo— pende en definitiva de su carácter de persona [3].

[3] Precisamente esto es lo que no quiere reconocer el autonomismo moderno. Prefiere recibirse a sí mismo como un ser vivo de la naturaleza anónima y conquistar por sí la condición individual. Prefiere renunciar al carácter personal e insertarse en lo universal.

Tan pronto como meditamos esto, se hace patente qué grado de decisión se exige aquí. Se hace apremiante, no sólo cuando pregunto si Dios me creó a mí, sino ya al cobrar conciencia de ser una creatura. Una excelente expresión poética de ello se encuentra en la novela de Dostojewski *Los hermanos Karamazoff*. En ella dice Iván Karamazoff: «Yo no acepto la creación de Dios». No dice: «Niego que Dios haya creado todo». No es un ateo; para ello es demasiado despierto e inteligente. Sino que dice: Me rebelo contra el hecho de haber sido creado. El hecho no puedo cambiarlo; pero no lo asumo en mi proceso de realización personal.

La aceptación del hecho de haber sido creado significa un modo de ver las cosas que lleva a la humildad y la obediencia. Debemos depurar estas palabras de cuanto puedan implicar de indignidad, sometimiento, falta de autonomía y cosas semejantes. Hay que entenderlas en su sentido puro y elevado: Mi existencia no se apoya en sí misma, sino en la voluntad de Dios. Es la respuesta a su palabra creadora; la obediencia a su mandato que me ordena existir. Esta aceptación básica se extiende luego a la que se refiere a mi ser concreto: en ella acepto no sólo el existir, sino el ser el que soy, con mis disposiciones, mi destino, etc. Se comprende que con ello no se excluye nada de lo que signifique esfuerzo por mantener sana mi vida y perfeccionarla. Tampoco implica que llame felicidad a lo que es infelicidad, o beneficioso a lo que es nocivo. Significa, más bien, la aceptación fundamental de lo que soy, como presupuesto para todo lo demás. Pues todo esfuerzo razonable en mi propia formación, en la curación de las enfermedades, en la mejora de mis circunstancias y relaciones, en avances de todo tipo presupone que me he aceptado a mí mismo. Sólo a partir de este hecho puede algo mejorar de forma adecuada y eficaz.

LA CREACION DE LAS COSAS Y EL HOMBRE

Ahora debemos preguntarnos cómo ve la Revelación el origen de las cosas del mundo. La respuesta nos viene dada en dos relatos que siguen inmediatamente a la frase

del primer versículo del Génesis, que lo compendia todo: 1,2-2,4a, y 2,4b-25.

Aquí no podemos ocuparnos de las cuestiones de crítica textual que tales relatos plantean; ni tampoco de su fecha de redacción ni de los problemas de historia de los conceptos que implican. Lo que a nosotros nos interesa es independiente de esto. Los tomamos como expresión sencilla de la Revelación.

Ante todo, una observación acerca del carácter de estas expresiones. Por una parte, presuponen, como no podía ser de otra manera, la visión del universo propia del próximo Oriente, de modo que, cuando sea necesario, habremos de traducir sus modos de representación a los nuestros. Por otro lado, no podemos tomarlos como textos científicos al estilo de los que presentan nuestros manuales y tratados. Tienen un carácter literario propio. Lo que contienen son expresiones religiosas; pero éstas no están vertidas en conceptos, sino en imágenes. Lo cual no significa que sean algo fantástico y arbitrario. En ellas se trata de la verdad, pero de la verdad religiosa, que afecta a la existencia del hombre, a su misión y salvación. No obstante, por lo que respecta a las imágenes en las que dicha verdad se expresa, deben ser tomadas como tales; de lo contrario, no sólo se pierde lo que quieren decir, sino que dan lugar a errores. Sería, pues, un esfuerzo vano si, como era habitual hace unos decenios, se quisiera armonizar las distintas ideas de los relatos de la creación con los resultados de la Ciencia natural de cada época. No tienen nada que ver con ello.

Ambos relatos hablan de la creación del mundo y de las cosas, procesos y estructuras que hay en él. Hablan, además, de la creación del hombre y de la relación existente entre él y las cosas. El mundo de los relatos de la creación no es la trama objetiva de energías, materia y formas de las que se ocupa la ciencia. No se trata, pues, del mundo de las cosas en general, que la investigación intenta conocer lo más objetivamente posible, prescindiendo del hombre y su vida; se trata del mundo tal como el hombre lo encuentra, como lo ve y lo convierte en su entorno. Dicho a la inversa: el mundo tal como la sabiduría del Creador lo ordenó hacia el hombre como centro irradiador de sentido.

¿Estamos, pues, ante un concepto antropomórfico de mundo? La verdad es que todo concepto vivo del mundo, que tome el mundo, no como una objetividad en la que no se participa, sino como el mundo del hombre, es «antropomórfico»; lo único que se pregunta es si esta relación al hombre es fantástica o es real. Las expresiones de los relatos antedichos deben ser entendidas conforme a la respuesta que se dé. Si, por ejemplo, el primer relato de la creación cuenta cómo Dios crea «la luz», la «separa de las tinieblas», y llama a la luz «día» y a las tinieblas «noche», pero luego cuenta que se crearon los astros, y de ellos se destina el sol para ser el que preside el día, y la luna, la noche, no tiene sentido preguntar hasta qué punto se puede hablar de luz antes de haber astros. Aquí no se trata de fenómenos cosmológicos, sino existenciales. La «luz» es entendida como el elemento del día; el «día» es visto como el ámbito de la vida en el que el hombre vela, se mueve entre las cosas, y realiza su trabajo entre ellas y con ellas. «Tinieblas», por el contrario, significan el elemento de la noche, y «noche» es entendida como el ámbito vital del sueño, durante el cual el hombre se retira del trato con las cosas, entra en la oscuridad del inconsciente y reposa... Son aspectos temporales; tienen correspondencia con lo espacial cuando, asimismo antes de la creación de los cuerpos celestes, se cuenta cómo en la tierra se separa el agua de la tierra seca. Esto no tiene nada que ver con la Historia natural y la Geología, sino que «la tierra» es el ámbito en el cual el hombre realiza su vida y su obra; por el contrario, «el mar» es algo en principio ajeno y peligroso para el hombre —pensemos en el diluvio como el poder desencadenado de las aguas, en el que resuena el caos de la primera fase de la Creación (Gén 1,1)—, pero al que luego, intrépido y hábil, vence con sus naves.

Así, habría mucho más que decir. Cada realidad del mundo es vista siempre como un «ámbito de la existencia», y lo dicho de ella sólo tiene que ver con los conceptos científicos lo que de conocimiento le aporta la experiencia cotidiana.

Ambos relatos tienen una configuración distinta. En el primero (Gén 1,2-2,4a) se empieza describiendo cómo creó

Dios las diversas cosas del mundo; y esto lo hace avanzando desde los presupuestos generales de la existencia hasta las manifestaciones más concretas de la misma, desde las de rango inferior hasta las superiores, de modo que da una impresión poderosa de sabiduría, orden y poder. Al final habla del hombre. Su creación cierra el conjunto del relato... El segundo relato explica primeramente, de forma general, el origen de todo lo existente para ocuparse luego del hombre. Mientras el primer relato, a través de la serie escalonada de las cosas, prepara la aparición del hombre y ve a éste como su coronación, el segundo pone al hombre en el centro y contempla el conjunto desde él. En ambos casos se polariza en el hombre la atención del relato. Lo que le interesa no es el origen del mundo, por el valor que éste pueda tener, sino el hombre en su esencia y destino de carácter religioso. Del mundo sólo se habla en cuanto que revela la sabiduría de Dios y proporciona al hombre las condiciones para su existencia. En consecuencia, ambos relatos hallan su culminación en el hecho de que mediante ellos se fundamenta un orden decisivo para la vida del hombre: por el primero, el orden de su actividad, su trabajo y su descanso, los días laborables y el sábado; por el segundo, el orden de su comunidad de vida y su amparo en la existencia: el matrimonio y la familia. Ambos son puestos en inmediata conexión con el orden del mundo; otro signo de que el mundo no es visto como una naturaleza articulada con sus propias categorías, sino como un mundo existencial.

En el primer relato se dice en relación al hombre: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven en ella. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra» (Gén 2,26-27). El hombre es puesto en una inmediata relación de semejanza con Dios. Las distintas expresiones de la Escritura sólo pueden ser entendidas si se las ve en su relación con el todo. Este todo no es de tipo sistemático, como sucede en un tratado o manual; se basa en el hecho básico de que Dios habla y conduce la historia del hombre hacia su salvación. Si se entiende el

concepto de semejanza divina desde esta perspectiva, se descubre en él el fundamento de otro concepto que desarrollará más tarde, a saber: el de filiación, o mejor: el de hijo e hija de Dios.

Esta semejanza divina se refiere a todo el hombre. No afecta sólo a su espíritu, sino también a su cuerpo. Mejor dicho: afecta a su totalidad viviente... Y aún más: la semejanza divina se refiere no sólo al varón, sino también a la mujer; idea ésta de gran significación para el pensamiento antiguo, sobre todo para el oriental. «El hombre» existe como varón y mujer, y es imagen de Dios como varón y como mujer. Habrá que decir incluso que la semejanza divina se logra plenamente en esta diferenciación y relación.

Por lo que toca al carácter de la semejanza divina, habrá que verlo —en consonancia con la naturaleza no especulativa del pensamiento bíblico—, no en ciertas energías del espíritu o niveles de conciencia, sino en el hecho de que el hombre debe ser, de forma derivada, lo que Dios es de forma soberana: «Señor del mundo». Esto es dicho con la mayor energía en los versículos 26 y 28. El hombre debe tomar el mundo bajo su dominio, lo que significa a la vez que ha de responder de él. No estamos, de nuevo, ante un superficial antropomorfismo o una visión utilitarista; es una expresión que se hace tanto más profunda cuanto más ahonda uno en ella: al hombre se le pone el mundo en la mano, lo que significa a la vez que él es responsable del mismo [4]. Si se pregunta luego cómo debe ser el hombre para que pueda cumplir esta misión, se ponen de manifiesto los distintos contenidos de la semejanza divina: que el hombre es capaz de conocer los seres y, por tanto, de encontrar la verdad; capaz de expresar la verdad en el lenguaje, y crear así modos de comunidad; capaz de tomar posición respecto a las cosas; por tanto, ser libre; y de tomar decisiones responsables; capaz de realizar una «obra»; capaz, por tanto,

[4] Este pensamiento encierra un sentido profundo, pero la conciencia actual no lo asume. Ve el mundo como espacio y material para la propia vida. No como algo que tiene sentido en sí, algo importante ante Dios, que el hombre debe tomar bajo su custodia. A lo más se encuentra uno con ciertos ejemplos parciales de responsabilidad: la de los estetas del paisaje, la conservación de las especies, etc. La responsabilidad no es vista, sin embargo, como algo referido al sentido central del mundo y a la totalidad del mismo.

no sólo de desempeñar funciones naturales, sino de dirigir la historia y crear cultura.

El segundo relato determina la esencia del hombre, centrándose no en su relación con las cosas, sino consigo mismo. Digámoslo más exactamente: centrándose en el modo como vive en cuanto hombre: «Modeló el Señor Dios al hombre de arcilla y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado» (Gén 2,7). De nuevo debemos deponer toda presunción y estar dispuestos a aceptar la Revelación. Aquí no se habla del hombre en forma «primitiva», sino en imágenes. Estas dicen: el hombre es formado de «arcilla de la tierra». En la palabra «tierra» resuena la posterior sentencia: «... Eres polvo y al polvo volverás» (Gén 3,19). Aquí significa «polvo» el carácter efímero de algo que originariamente había sido visto como punto de partida de una existencia duradera. Esto último resalta al decir: el hombre fue formado «de arcilla del campo». Pero «campo» no es una porción de terreno compuesta de tales y tales elementos químicos, sino que en él se hace presente la profundidad de la tierra de la que nace el grano y el hombre recibe alimento. La frase quiere decir: el hombre fue formado de lo más profundo y rico de la tierra... Pero luego se dice: «Dios sopló en su nariz», o, dicho de forma más adaptada a nuestra sensibilidad, «infundió en su pecho el aliento de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente». La figura humana material procede de la profundidad de la tierra; pero su vitalidad viene inmediatamente de Dios. Es el aliento del seno de Dios. La imagen no se refiere al alma espiritual, aislada espiritualísticamente y contrapuesta al cuerpo material, sino a la vitalidad humana contrapuesta a la cosa inerte... El ser del hombre tiene, pues, dos orígenes: el uno es lo profundo de la tierra —tierra que no es la mítica *magna mater* o la «naturaleza» autónoma, sino obra de Dios—. De este modo el hombre está enraizado en el ser del universo. El otro origen es el seno de Dios, el aliento de la vida divina que se le comunica al hombre. Merced a ello, el hombre se halla relacionado inmediatamente con Dios. No es posible determinar el lugar ontológico del hombre de modo más grandioso que como se hace a través de estas imágenes: él está en el mundo y

fuera de él. Se encuentra, por esencia, en los límites del mundo.

Pero el pensamiento va más allá. Una vez clarificado el lugar ontológico del hombre, se pregunta cómo vive. Así se dice: «El Señor Dios trajo ante el hombre todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera. Y dio el hombre nombre a todos los ganados, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo; pero entre todos ellos no había ayuda semejante a él» (Gén 19,20). Aquí se trata, pues, del fenómeno de los sexos, de la comunidad y fecundidad. Pero no debe olvidarse bajo qué condiciones se establece la relación. El aspecto que parece determinante en la relación no es que el hombre deba ejercer la potencia sexual, sino que encuentre en el otro el «colaborador» para su vida y su actividad. También es significativo observar cómo se determina esta colaboración distinguiendo el ser humano del ser animal. Se cuenta cómo Dios lleva al hombre a un encuentro con los animales para que los conozca: «El trae los animales ante el hombre». El hombre conoce el ser de éstos y lo expresa en un nombre; pero así es como se da cuenta de que pertenece a una especie totalmente distinta de la suya.

Y prosigue el relato: «Hizo, pues, el Señor Dios caer sobre el hombre un profundo sopor; dormido, tomó una de sus costillas, cerrando su lugar con carne, y de la costilla que del hombre tomara formó el Señor Dios a la mujer, y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: "Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada". Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gén 2,21-24). De nuevo resulta claro que lo que se nos propone no es una fantástica antropogénesis, sino la idea de que la comunidad de ayuda que necesita el hombre sólo la puede encontrar éste dentro de su propio ámbito esencial. La mujer tiene que ser de la misma especie que el varón —frase que puede ser invertida: el varón debe ser de la misma especie que la mujer—, si es que ha de encontrar

en él la comunidad de vida, de fecundidad y actividad que ella necesita. Lo que el primer relato expresa en una simple frase: «Dios creó al hombre varón y hembra», está aquí desplegado en forma de narración para dejar en claro de qué se trata. Ha de tenerse muy en cuenta que, según el versículo 21, el hombre se duerme. Con ello se indica el «sueño profundo», el éxtasis, de forma que existe la posibilidad de que el conjunto haya de ser interpretado preferentemente como una visión.

Ambos relatos se complementan. El primero expresa la dignidad del hombre mediante el concepto de la semejanza divina; el segundo lo hace al distinguir al hombre del animal y al derivar inmediatamente su vida del aliento de Dios. Si se reflexiona sobre estas expresiones, se ve pronto que corren parejas. Mediante ellas se indica al hombre tanto su carácter como su lugar en la existencia. Por su relación con lo profundo de la tierra está el hombre entretejido con el mundo y toma parte en todo su ser; pero el soplo de Dios hace que el hombre no se halle encerrado en el mundo, sino que pueda trascenderlo. Su relación inmediata con Dios, así como su posición de dominio respecto a las cosas del mundo, le otorga una peculiar dignidad; mas la libertad que de ello se deriva provoca el peligro que se destaca en el relato de la prueba. El poder del hombre se hace patente, así como la plenitud de su posesión y disfrute del mundo; pero, al mismo tiempo, se revela la responsabilidad que debe asumir.

Todo esto constituye el fundamento de lo que luego se desarrollará a lo largo de la Revelación veterotestamentaria a través de los salmos y las profecías, y en el Nuevo Testamento a través del anuncio de Cristo [5].

[5] Cf. Apéndice, II, p.507.

ESTADO ORIGINAL Y PARAISO

Observaciones preliminares

Lo que dice el Génesis sobre la creación del hombre y su naturaleza, que se asienta en ese acto creativo, tiene su conclusión en la doctrina sobre el estado original y, en él, del paraíso. No es fácil hablar de ello de modo riguroso, esto es, adecuado al sentido de la Revelación; pues el ámbito del pensamiento y la expresión hablada está poblado de conceptos, imágenes y sentimientos que orientan en seguida tal intento de interpretación seria en una dirección falsa si no se los matiza cuidadosamente. Debemos, ante todo, poner un poco de orden.

La ciencia afirma que hay muchos mitos que hablan de una existencia humana primitiva; de unos primeros tiempos felices que terminaron a causa de la culpa del hombre. La Historia de las religiones se pregunta cómo puede ponerse en relación la aceptación de que la forma primitiva de la existencia debe haber sido buena con el estado actual de desorden e injusticia, y de esta forma poder realizar el tránsito a la historia... La Psicología evolutiva plantea la misma cuestión respecto a la vida individual: cómo de una primera fase de la vida, aparentemente inocente, la infancia, pueden surgir los posteriores desórdenes y sufrimientos. En todas las tradiciones, el concepto de paraíso sirve para relacionar la experiencia de la existencia actual, caracterizada por acentos negativos, con un primer estado que se supone debió tener un carácter sólo positivo, por proceder de los primeros orígenes —sean los de la naturaleza o los de Dios—. Cuando el creyente intenta comprender bien el contenido del Génesis, sus pensamientos tropiezan con esas imágenes, motivos y conceptos, así como con esquemas mentales preexistentes, y son llevados a error por ellos. No se toma en consideración la posibilidad muy cercana de que los mitos y sus derivaciones sean recuerdos oscuros y desfigurados de acontecimientos reales sucedidos al comienzo de la historia; y que los hechos analizados por la historia de las religiones y la psicología sean efectos dejados en la conciencia de los pueblos y los individuos por experiencias primitivas. Tales mitos son considerados

como lo primero, a partir de lo cual han de derivarse los contenidos de la Revelación, cuando en realidad son lo segundo y así han de entenderse.

La representación del paraíso pasó luego del mundo grandioso del mito al del cuento, que está vinculado con la capacidad fabuladora del niño. En el cuento puede adoptar un carácter serio o amable. En él accede el hombre a un entorno bello, en el que nada le falta, pero en el que se le somete a una prueba que no supera, de modo que de un estado de perfección y felicidad desciende al estado de la penosa cotidianidad. Dicha representación puede caer en la banalidad, de modo que surgen fantasías del tipo del País de Jauja. En cualquier caso, el concepto incurre así en lo fantástico y pierde toda la gran seriedad que tiene en la expresión bíblica.

Un efecto particularmente funesto procede de otra degeneración del concepto de paraíso. Comienza en el Renacimiento con la representación artística del primer hombre y su tentación. En ella cobra lo sexual un papel preponderante, que hoy agudiza aún más la concepción psicoanalítica. La interpretación se realiza siempre en un nivel cada vez más bajo, hasta que la concepción general del paraíso, como la vida del primer hombre, se ensució y desgastó en buena medida y asumió un carácter oscilante entre lo lascivo y lo cómico.

Todos estos factores hacen difícil hablar de forma seria sobre lo que dice la Revelación acerca del paraíso y la vida del primer hombre. Se tiene la sensación de entrar en un mal ambiente. En realidad, el concepto del paraíso es un concepto fundamental para la interpretación de nuestra existencia: concepto tan serio en su carácter como luminoso en su significación cognoscitiva.

Esencia y sentido

De entrada, vamos a utilizar un concepto que en Biología —pero también en Psicología y Sociología— adquirió un significado decisivo, a saber: el concepto de «medio» o «entorno» *(Umwelt)*. Significa que los distintos seres vivos existen

en el mismo mundo global, es decir: en la trama de energías y materiales, cosas, procesos y estructuras que componen cuanto hay. Pero cada uno de los seres vivos no está relacionado con la totalidad de ese mundo. En virtud de su organización, esto es: de sus órganos perceptivos y aprehensores, por una parte, y de sus formas de actividad, por otra, cada ser vivo destaca del mundo global un mundo especial, su «medio». No percibe cuanto se halla a su alrededor, sino sólo algo determinado; no reacciona a todo lo que sucede junto a él, sino sólo a lo que es importante para su subsistencia. Este «medio» es para él tan característico como su organización. Dicho con más precisión: sólo la unión de la estructura propia de cada ser y su «medio» forma ese todo que llamamos, por ejemplo, «abeja» o «golondrina» o «zorro». Con una limitación esencial todavía por precisar, puede decirse lo mismo del hombre. Este vive, ciertamente, en el mundo global, pero no está arrojado en éste sin más; por principio, se enfrenta a él con un tipo de comportamiento selectivo y configurador. Dicho comportamiento se halla determinado por los distintos factores de su propia organización: por ejemplo, por su estatura media, su fuerza física y duración de vida, estructura y capacidad de sus sentidos, necesidades en alimento, protección, etc. A ello se agregan las peculiares características del país y del pueblo; por ejemplo, las del habitante de la montaña a diferencia del de la costa, del agricultor a diferencia del hombre de ciudad. Además, las condiciones de los distintos tipos: las formas básicas de los sexos; del hombre práctico comparado con el teórico, del económico comparado con el artístico... Esta diferenciación se prolonga en el modo como el hombre, en las distintas edades de la vida, concibe el mundo y responde a él; por ejemplo, el niño a diferencia del adulto, el sano a diferencia del enfermo. Para acabar finalmente en las características que diferencian a unos individuos de otros.

Siempre sucede lo siguiente: A base del mundo global, que se extiende por todas partes hasta perderlo de vista, el hombre modela un mundo más pequeño, un mundo peculiar, cerrado en torno a él. Este mundo peculiar se caracteriza por la elección que tiene lugar cuando el hombre contempla

y acepta unas realidades determinadas y otras las pasa por alto y deja de lado; cuando persigue ciertos fines y concede a unos aspectos más atención que a otros. Así se configura un mundo propio en torno a cada pueblo, cada grupo social, cada tipo humano, pero también en torno a cada individuo. El modo de ser de éste es caracterizado por dicho mundo, no menos que por la estructura de sus cualidades y el curso de su desarrollo personal. Este «medio» constituye el nexo de unión entre el conjunto del mundo y la existencia personal; expresa el modo como cada hombre experimenta el mundo en su conjunto, lo entiende, toma posesión de él, se ajusta a él.

Lo antedicho nos permite acceder a la noción de paraíso. Este no ha de ser imaginado —me parece— como un territorio que estuviese asignado al hombre como lugar de residencia, sino como el «medio» del primer hombre, entorno vital semejante al que va configurando constantemente como resultado de su encuentro con el mundo de la naturaleza, de sus preferencias, sus actitudes, sus actuaciones. Esto se desprende del modo como habla el Génesis del ámbito de la existencia humana. En un pasaje, este espacio aparece como un jardín cercado en el que reside el hombre (Gén 2,24). Por otra parte, ya antes de la crisis se dice al hombre que «debe crecer y multiplicarse» (1,28). Según eso, el paraíso coincidiría con «la tierra», en tanto que el hombre que la habita permaneciese él mismo en estado «paradisíaco».

De aquí se deduce que, si bien el concepto de paraíso parte de la idea de un territorio, pasa luego a la de un estado o modo de ser. De forma que debemos decir que «paraíso» es el «medio» del hombre que es tal como Dios lo quiso y creó; es el «medio» del hombre que vive en el acuerdo original con Dios, en la gracia del principio. Según esto, el paraíso sería el estado del primer hombre, de su concreta personalidad vista en y con este «medio» o entorno vital.

Pero esto último hay que verlo también en su sentido temporal. Al primer hombre se le dice que debe «cultivarlo y conservarlo»; es decir: debe realizar en él su vida y su obra. Todo lo que entendemos por «historia», el conjunto de decisiones y consecuencias, acción y destino, actividad

de los individuos y su sentido para el conjunto tenía que suceder en él, lo mismo que cuanto se entiende por «cultura»: descubrir y conocer, construir y configurar. Pero todo esto sin la perturbación que hoy existe y se provoca, sino desde la unidad y energía del primitivo acuerdo del hombre con Dios.

Inmediatamente debemos añadir que nosotros ya no podemos vivir esta situación paradisíaca, así como su contenido de vida y de actividad, porque todo ello se nos dio solamente como algo perdido.

Pero ¿qué es lo que se dice en concreto sobre el paraíso?

Por un lado, lo que implica la imagen del «jardín». Dicho con más precisión: el gran parque, como el que construye un soberano en torno a su palacio. En él se halla cercanía y familiaridad; abundancia de bella vegetación y variedad de animales; agua viva y fresca que lo cruza. Es decir: una imagen de vida riquísima. Todo esto se deriva de la cercanía con Dios. Debemos, pues, fijar la atención en lo que se dice en Gén 3,8 una vez que los hombres han transgredido el mandato divino: «Oyeron al Señor Dios que se paseaba por el jardín al fresco de la tarde, y se escondieron del Señor Dios el hombre y su mujer, en medio de la arboleda del jardín». Una bella expresión para indicar la familiaridad existente entre Dios y el primer hombre. Dios es el soberano que ha construido el jardín. Si se me permite la osadía, podría pensarse que el paraíso es el «medio» de Dios, en cuanto El mismo habita entre los hombres —primera expresión de la comunidad de vida que, según el Antiguo Testamento, se da entre Dios y el hombre llamado a ella—. En este jardín, los hombres son huéspedes de Dios, tomado el término en sentido oriental, según el cual el anfitrión pone a disposición del huésped cuanto le pertenece.

Algo nuevo se aclara cuando se determina la desgracia que cae ineludiblemente sobre el hombre si éste abandona lo esencial del estado paradisíaco, a saber: el buen entendimiento con Dios. En el capítulo tercero se dice: «Por ti será maldita la tierra, con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido

tomado...» (17-19). Esto significa que el trabajo en el campo —es decir: en el mundo asignado al hombre— debe realizarse originariamente sin «espinas y abrojos», esto es, sin la misteriosa resistencia que la naturaleza presenta al hombre desde que éste rompió el acuerdo con Dios y no la gobierna con naturalidad. Esta resistencia, la dura fatiga derivada de ella y, no se olvide, el coeficiente de infructuosidad que de una u otra forma afecta a nuestro trabajo no debía darse en aquel estado que llamamos «paraíso». Sin duda, se daría todo el rigor del trabajo, la acción y la creatividad —véase el orden de la semana con sus seis días de labor y el séptimo de descanso—, pero sin el trastorno en las relaciones del hombre con la naturaleza que procede del hecho de que el hombre mismo está trastornado por haber abandonado el acuerdo con Dios.

Otra característica del paraíso se halla en los versículos precedentes: «A la mujer le dijo: ¡Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará!» (3,16). Vemos de nuevo el carácter de imagen que tiene el relato. El factor del trabajo se atribuye a la competencia del varón; el de la fecundidad, a la de la mujer. Ella «buscará con ardor al marido»; pero éste no la tratará como es su deber según el concepto divino de la ayuda, que implica respeto y cuidado, sino que se erigirá en su señor. El fruto de la unión, el parto de los hijos, implicará todos los dolores y riesgos que muestra la experiencia. Desde esta perspectiva, el «paraíso» sería el tipo de existencia en la que todo debía transcurrir con facilidad, dignidad y orden.

La frase final del relato dice: «Y ambos, el hombre y su mujer, estaban desnudos y no se avergonzaban» (2,25). Con esta desnudez se quiere indicar algo especial. También hay formas no paradisíacas de desnudez que no suscitan vergüenza alguna. Por ejemplo, las que se dan en los pueblos primitivos, o, más próximamente, entre quienes viven en climas tropicales donde la temperatura reinante reduce los vestidos y se vive con la espontaneidad propia de la cercanía a la naturaleza... O la desnudez del hombre antiguo, que es resultado de una educación cultural, aunque también de una menor sensibilidad espiritual. Para comprobarlo, sólo

necesitamos contemplar el rostro de las estatuas antiguas. A pesar de la nunca igualada belleza de la figura, no podemos sino decir que en el rostro hay un «vacío». Esto nos salta a la vista si las comparamos por ejemplo —sin los prejuicios de la escuela de Nietzsche— con las imágenes medievales. Estas no les van a la zaga en cuanto a la «belleza» de la figura; pero en cuanto al rostro y el gesto se aprecia una diferencia, la profundidad e interioridad de lo espiritual personal, que la autoexpresión griega no puede proporcionar. Finalmente, la desnudez que procede de una sensibilidad abotargada, de la destrucción del recato personal, que encontramos ampliamente extendido en la cultura contemporánea; situación disculpada o incluso justificada por todas las teorías posibles, cuyo deshilachamiento queda patente no bien se las examina de cerca. Todo esto se agrava cuando la desnudez se convierte en objeto de un negocio sin escrúpulos.

Lo que dice el Génesis sobre la desnudez del paraíso significa algo distinto. La raíz del pudor no reside en el cuerpo, sino en el espíritu; no en los sentidos, sino en la persona. La frase del Génesis quiere decir que los primeros hombres estaban en plena concordia con Dios y, por tanto, en una relación justa entre ellos mismos. De ese modo, la relación entre los sexos transcurría de modo veraz y natural. También esto —no la morbosa lascivia de niños medio corrompidos— era «paraíso».

Finalmente, hay todavía algo que a los hombres de hoy nos plantea una especial dificultad. En el capítulo segundo se dice: «... De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás» (2,26-27). Pero, una vez que los hombres transgredieron la prohibición, se agrega: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás» (3,19).

Aquí es vista la muerte como consecuencia de la culpa, idea que encuentra un oscuro eco en el Nuevo Testamento, en san Pablo: «Así pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían

pecado...» (Rom 5,12). Es decir, el paraíso no habría conocido la muerte; o mejor: lo que hoy es la «muerte». Naturalmente, la vida humana habría tenido su final; pero éste no habría sido nuestra muerte.

Sé lo que ustedes sienten ante tales expresiones; pero querría recordar lo que se dijo al comienzo del curso: la palabra de la Revelación no será debilitada en él de ninguna forma. Más aún: si tropezamos con una expresión que nos mueve a oponernos, deberemos tomarlo como síntoma de que es especialmente importante.

Por lo demás, queremos dejar claro lo siguiente: respecto a la relación del hombre con la muerte sucedió en los últimos siglos algo funesto: el hombre moderno capituló ante la muerte. Tras haberse acostumbrado a pensar que el hombre procede de la naturaleza, y, más en concreto, de la vida animal, unió el concepto de muerte humana al de la muerte animal y no vio en ella —una vez anulados los idealismos— sino un final biológico: los órganos se desgastan y fallan, una causa procedente de fuera destruye su cohesión..., y otras explicaciones semejantes. O bien tomó la muerte en sentido dionisíaco, es decir, como el contrapolo del nacimiento. Lo que propiamente interesa no es la persona, sino «la vida». El nacimiento y la muerte son algo relativo a la misma: mediante el nacimiento, la vida adquiere forma individual; en la muerte, esta forma se quiebra y retorna al torrente universal. Finalmente, no puede olvidarse la horrible capacidad destructora que se hizo patente en los últimos decenios y constituye el fenómeno complementario de la existencia masificada: así como ésta fue provocada por la técnica, así mediante las armas mecánicas se hacen posibles y se llevan a cabo las matanzas en masa, que privan a la muerte de toda dignidad y la convierten en una «medida de extinción» al servicio de ciertos fines.

Todo esto encubre el verdadero carácter de la muerte humana. Esta no es, ciertamente, aceptable espontáneamente; contra ella se rebela nuestro ser más íntimo. Se rebela no sólo en el sentido de que la vida se opone a su destrucción, sino que la persona se subleva contra algo que ataca su sentido más hondo y su dignidad. El Génesis dice que esta muerte no se hubiera dado en el paraíso.

Y todavía hay que agregar algo. Por «muerte» entiende el Génesis no sólo el hecho de morir, sino el poder de la muerte; el espíritu de muerte que atraviesa la vida entera y alcanza su máxima virulencia en el odio contra la vida, en el asesinato: el primer suceso, tras la ruptura del paraíso, es el asesinato del hermano. Además, incluye todo lo que llamamos miedo a la vida e inseguridad vital, instinto de muerte, afán de destrucción, pérdida de sentido, tedio. Esta muerte no se habría dado en el paraíso [6].

[6] También es posible que la concepción del paraíso aquí desarrollada como un estado de vida que existió una vez, pero «en época prehistórica», haya que entenderla, en la interpretación *cristiana,* como una «retroproyección» a los comienzos de la humanidad del «Nuevo cielo» y la «Nueva tierra» escatológicos. Véase Apéndice, III, p.508s.

EL PECADO ORIGINAL Y EL CONCEPTO CRISTIANO DE LA HISTORIA

LA CONCEPCION NO CRISTIANA DE LA HISTORIA

TENEMOS que hablar ahora del modo en que la Revelación determina la historia. Lo propio de su concepción saltará más claramente a la vista si la comparamos con la que se ha formado en la Edad Moderna. Esta considera que la realidad experimentable se da en forma de un acontecer que se despliega de modo universal, constante y necesario. Este acontecer es un devenir: constantemente surgen nuevas formas de ser, de modo que su génesis constituye un conjunto dotado de sentido dentro de la totalidad. Dicho conjunto parte de una forma inicial y conduce a una forma final, sin que se sepa ni cuánto dura el proceso ni el tipo de la forma final. El proceso no es reversible, sino que tiene lugar en una dirección única. Esta dirección consiste en un progreso temporal desde el presente, que constantemente se convierte en pasado, al avanzar hacia el futuro, que a su vez se hace continuamente presente. Y consiste en el carácter de las sucesivas formas de ser, en la medida en que un primer estado de máxima simplicidad y al tiempo con multitud de posibilidades, a través de una serie de situaciones intermedias, se mueve hacia un estado definitivo de máximo desarrollo de las posibilidades inherentes al mismo.

Esta historia —y con ello llegamos a un segundo supuesto de la concepción moderna del mundo— constituye un conjunto sin solución de continuidad. El devenir del universo surge a partir de un punto originario que a su vez no es susceptible de origen ulterior, sino que hay que admitirlo sin más, y que se mueve, como se ha dicho, hacia un final acerca del cual no podemos divisar nada claro, pero bien entendido que un estado de cosas es siempre el resultado de otro.

Esto se debe a diversos factores. En primer lugar, a la carga de potencialidad que tiene el estado inicial y cada uno de los estados posteriores, a los que es inherente la tendencia a hacerse realidad. En segundo lugar, a las relaciones con que tendrá que enfrentarse en cada caso esta tendencia a la realización, relaciones que dicha tendencia determina y por las que a su vez es también determinada. Por lo que al impulso mismo de realización respecta, reviste, por tanto, el carácter de «evolución»; es decir, de continuo autodespliegue de lo inicialmente dado, de modo que lo posterior puede derivarse siempre de lo precedente. Sin embargo, puede presentar también el carácter de «salto», en la medida en que a partir de lo dado resulta algo nuevo, causalmente fundamentado, sin duda, en la realidad precedente, pero que en sus próximas determinaciones no puede derivarse de aquélla. Finalmente, una última observación: de por sí, el proceso del devenir se mueve siempre hacia algo mejor, más valioso. Supone un «progreso», visto en el conjunto del acontecer. Consideradas las cosas en pormenor, pueden darse todos los tipos y grados de regresión: estancamientos, fallos, destrucciones.

Por lo que respecta al devenir del hombre, hay en él un aspecto que parece oponerse a la tesis de la continuidad sin interrupción: es el hecho del espíritu, de la existencia y la acción del espíritu. La concepción antedicha pretende resolver esa patente diferencia diciendo que el espíritu representa un modo de vida que surge, a través de pasos imperceptibles, de la diferenciación e intensificación de elementos que están ya en el animal, o que, mediante determinadas mutaciones, surgieron de la potencialidad de la sustancia vital animal. Tal es el caso de la concepción positivista y materialista. La concepción idealista ve en el espíritu un factor que se halla, desde un principio, en la totalidad del mundo, al principio sólo bajo la forma impersonal de un sentido inmanente del ser, para después, al darse los requisitos previos, hacer su aparición en la forma humano-personal.

Una vez que —por una u otra vía— el ser que llamamos «hombre» se ha hecho realidad, prosigue su marcha en un ininterrumpido devenir. Este devenir se apoya en los ya

mencionados factores: el impulso autoevolutivo inmanente de la primera estructura; la capacidad de mutación, es decir, de dar el salto creador hacia lo nuevo; ambas cosas, a su vez, en una confrontación constante con el medio ambiente, que ejerce su influjo obstaculizando, favoreciendo o determinando, mientras él mismo, por su parte, es objeto de experiencia, apropiación y configuración por parte del ser humano.

Este acontecer se denomina «historia» en sentido estricto; historia del hombre en el mundo e historia del mundo a través de él. En la lógica de esta concepción sigue abierta la cuestión de si y en qué forma, a lo largo de la historia del hombre, se sigue desarrollando su ser y llega a producir una forma de vida que se encuentre por encima de él, de modo análogo a como él está por encima del animal. Esta idea ha sido desarrollada también en el plano teórico o, mejor dicho, «utópico», y se ha hecho uso de ella en el ámbito de la pedagogía y la política.

El mundo es «naturaleza». Bajo este término, el pensamiento moderno entiende el ser inmediato de todo lo existente. El mundo es lo dado absolutamente y, justo por eso, lo dado en exclusiva. De esta manera es también lo que marca la pauta, lo «natural». La naturaleza subsiste por sí misma y tiene que ser comprendida a partir de sí misma. No se puede recurrir a algo que se encuentre más allá de ella, puesto que ella, siendo el todo, no tiene causa alguna, sino que existe absolutamente, sin más. No se la puede relacionar con algo que se encuentre por encima de ella, porque por encima de ella no existe nada. Tampoco se puede preguntar por qué razón es tal y cómo es; porque es precisamente como es; es naturaleza.

Con esto se quiere decir, además, que está en orden, que es racional. Más exactamente: «racionalidad» es la versión teorética de lo que la naturaleza es, pues la razón es, de por sí, una parte de ella. Por consiguiente, todo aquello que no parece «racional» se muestra como perteneciente a un orden más elevado, todavía inasequible, y tiene que ser considerado como racional a partir de él.

EL CONCEPTO DE HISTORIA PROPIO DE LA REVELACION

La concepción del devenir del mundo, tal como la encontramos en la Revelación, contradice la de la Edad Moderna en cuestiones decisivas. Dónde ocurre esto se mostrará con mayor precisión al hilo de las próximas explicaciones. Aquí hay que destacar sólo algunos aspectos que son de importancia para lo que vendrá después.

La concepción moderna sobre el ser y devenir del mundo no es de carácter empírico-científico, sino de tipo metafísico. Tiene su origen en el empeño por confundir con el mundo o incluso eliminar esa «instancia» que, según la Revelación, fundamenta el ser y el sentido del mundo, es decir, Dios. «Naturaleza», en el sentido actual, quiere decir la totalidad de las cosas susceptibles de experiencia, inclusive Dios si es necesario, bien entendido que de la idea de «dios» se ha eliminado todo aquello que le caracteriza como el Creador soberano y Señor de la Revelación. Se convierte a Dios en el elemento religioso del mundo, el que otorga a las cosas esa profundidad de sentido y esa autosuficiencia que constituye la característica del concepto de naturaleza. O bien, por el contrario, el concepto de naturaleza niega a Dios de manera expresa y explica el mundo como algo capaz de existir y tener pleno sentido sin El. En tal caso contiene sin duda a Dios, pero sólo en forma de negación o de rechazo. La actual evolución del pensamiento parece orientarse hacia esta interpretación del concepto de naturaleza.

A través de esta comprensión del concepto de naturaleza se inserta en éste un elemento incontrolable con el que desaparecen las contradicciones y aspectos incompatibles que implica. El concepto moderno de naturaleza tiene un efecto claramente mágico. Este hace que las preguntas parezcan recibir en él una respuesta que en realidad no reciben. Por eso, todo el que intenta pensar acerca de estas cuestiones se encuentra siempre ante la difícil tarea de separar de este concepto metafísico-mágico el de por sí indispensable concepto de la naturaleza real.

Pero entonces son dos los hechos que ponen en tela de juicio la idea moderna de una continuidad absoluta del devenir-acontecer.

Uno de ellos es el espíritu; mejor dicho, el espíritu tal como cada uno se lo encuentra en sí mismo, como base y contenido de su existencia personal [1].

El estrato más bajo del concepto de persona es el de la forma; es decir, el de la totalidad cerrada de las propiedades y funciones de un ser. El segundo estrato es el del individuo, es decir, el de la forma en el ser vivo. Un tercer estrato es el de la personalidad, o sea el de la forma del ser humano: la singularidad del carácter, la peculiaridad del proceso de desarrollo, la incanjeabilidad del destino, que distingue a un hombre de cualquier otro. Nada de esto es todavía la persona en sentido estricto. El concepto riguroso de persona implica esa totalidad cerrada, esa intensidad, esa plenitud de sentido que se hace realidad en el hombre en cuanto es consciente de sí y es capaz de sentirse distinto de cualquier otro; en cuanto dispone de sí con libertad y es responsable, en consecuencia, de su propia conducta; en cuanto se halla en condiciones de salir de la inmediatez de su naturaleza y situarse frente a ella; en cuanto se halla en una relación esencial e ineludible con los valores absolutos, que debe realizar entre los hombres y las cosas; finalmente, en cuanto que, a partir de esta situación global, puede, en cuanto «yo», encontrarse con un «tú», ser llamado por él y trabar con él ese tipo de relación que encuentra su expresión en los valores morales de la fidelidad y el amor. El sentido de la existencia de cada uno de nosotros tiene su sede en la personalidad, del mismo modo que sobre la personalidad recae el peso de lo que de verdad llamamos «historia». La personalidad no puede derivarse de eso que la conciencia moderna denomina «naturaleza», a no ser por un permanente embotamiento, desgaste, acomodación y falsificación del sentido de lo que aquélla verdaderamente significa.

El otro hecho que no queda absorbido por el mundo-naturaleza, según el carácter anteriormente descrito, es el desorden que alienta en la existencia humana. También en

[1] También en la noción de persona se puede comprobar la incesante pérdida de precisión llevada a cabo durante toda la Edad Moderna en los conceptos fundamentales de la concepción cristiana, de modo que se impone la necesidad de un preciso discernimiento para captar su verdadero sentido.

el ámbito de la vida no humana parece darse desorden; pensemos en todos los fenómenos relativos a la enfermedad, a daños para la vida, tal como en todas partes se ponen de manifiesto. Sin embargo, estos hechos, en verdad, no significan desorden, sino que incluso son formas de orden: son signo de que un tipo de planta o de animal se ha debilitado en su aspecto vital y, por lo mismo, perece; que ha caído en un medio en el que no puede subsistir y tiene, por tanto, que desaparecer.

En la vida del hombre se pone de manifiesto algo distinto; en ella se dan no meras debilidades, síntomas de organización insuficiente y cosas por el estilo, sino actuaciones contrarias a la vida. El hombre se comporta una y otra vez de manera absolutamente opuesta a todo tipo de orden, sin que por ello llegue a perecer. Si se observan las cosas más atentamente, se ve incluso que la constante alteración del orden, con todas sus consecuencias (oposición a la vida, infracción de la ley...) parece formar parte de la condición humana en la historia, tal como ésta se presenta en la actualidad. Así, pues, pretender comprender al hombre a partir de la naturaleza supone malinterpretar estos conceptos.

EL DEVENIR DEL HOMBRE Y SU PUESTO EN EL MUNDO

Según la Revelación, el hombre no se forma a través de un proceso evolutivo a base de continuas transformaciones de lo dado en la naturaleza. Lo propio del hombre no es el resultado de una serie, por larga que sea, de pasos evolutivos, por pequeños que sean, a partir del animal; antes surge como algo nuevo a partir de un acto expreso del poder creador de Dios.

Lo que resulta críticamente novedoso en la constitución del hombre en cuanto tal es el espíritu, no «lo espiritual». No hay producto material alguno, por insignificante que sea, que no esté espiritualmente determinado. Porque todo ser real es una estructura de sentido, cuya configuración descansa sobre un plan, o se realiza conforme a un plan, con vistas a la realización de una forma. Actúa sobre el entendimiento

del que lo contempla mediante el carácter de la cognoscibilidad, es decir, de la verdad; actúa sobre la estimativa mediante el carácter de la dignidad ontológica, es decir, del valor. El espíritu del que hablamos aquí es algo más y algo distinto. Significa que existe ahí como realidad concreta y toma iniciativas. Es el espíritu personal, con su posibilidad de salir del inmediato contexto de la naturaleza y enfrentarse al mismo, conocerlo, decidir sobre él, actuar sobre él con una finalidad consciente y configurarlo.

De este espíritu dice la Revelación que surgió como soplo del aliento de Dios (Gén 2,7), del Dios que es el Creador y Señor personal del universo. De modo que la humanidad del hombre procede, por vía directa, de Dios, atravesando, por así decir, las causas inmanentes de la vida en su totalidad.

Ahora bien, este espíritu personal no subsiste aislado en sí, sino que sólo lo encontramos en la configuración biopsíquica denominada «cuerpo». Un acto puramente espiritual no se da en parte alguna; éste es siempre corpóreo-espiritual, esto es, humano; de la misma forma que, a la inversa, tampoco se da en el hombre la pura corporeidad, sino siempre una corporeidad humana, determinada directa o indirectamente por el espíritu.

De ese modo, queda determinado el puesto del hombre: se encuentra en el mundo y, al mismo tiempo, fuera de él; es inmanente al mundo y, al mismo tiempo, trascendente a él. Esto último no sólo en momentos extraordinarios de elevación, sino siempre, por esencia. No se da el hombre totalmente absorbido por el mundo. Precisamente por eso, puede el hombre también extraviarse en el mundo, cosa que no puede hacer el animal. Un hombre «animalizado» no es realmente un animal, sino un hombre que, en la dirección que lleva hacia lo animal, se ha deslizado hacia un estado psico-físico anómalo, sin que, por ello, pueda identificarse plenamente con el mismo.

La espiritualidad del hombre es personal; de eso hemos hablado ya. Esta persona no subsiste merced a una causalidad intramundana. Tampoco lo hace de manera que Dios tenga que ser comprendido como la causalidad suprema que

produce de forma necesaria el espíritu personal. La persona se constituye, más bien, a través del tipo de causalidad denominado «llamada». El hombre personal-espiritual surge, a través del llamamiento de Dios, como aquel a quien Dios constituye para sí en un «tú», y existe en esa condición de haber sido llamado y distinguido como este «tú».

La forma de ser del hombre es la de «ser llamado». Su existencia es la respuesta a un llamamiento. De la relación creada por este llamamiento no puede el hombre evadirse ónticamente, en cuanto a su ser. Unicamente puede hacerlo de una manera intencional, en forma de propósito, declarando que no quiere estar relacionado con Dios o rebelándose contra él. Puede hacer como si el Dios que le llama no existiese, e ignorarlo. Pero todo esto es una cuestión segunda; un comportamiento que en nada cambia la realidad. De este modo surge dentro de la existencia misma una contradicción que significa falsedad, injusticia y desgracia.

El hecho de que el ser humano consista esencialmente en el llamamiento que le viene del Dios personal le otorga, como se dijo al hablar de la situación límite del hombre, un carácter nuevo. En cuanto tal, el hombre se encuentra en la historia: en cuanto ser que fue llamado, y precisamente por eso fue liberado de la relación de inmediatez fusional con el mundo; pero, al mismo tiempo y justamente por ello, fue enviado al mundo; llamado a conocer, valorar y configurar el mundo, y hacerse responsable de él.

Cómo se realizó de forma concreta esta singularidad del ser humano, cuál es su situación en el contexto de lo inorgánico, así como en el de la vida vegetal y animal, es una cuestión que la Revelación, si se leen sus afirmaciones de manera debida, ni soluciona ni siquiera se plantea.

PARAISO Y PRUEBA

El hombre del que habla el Génesis —el que posee plenamente su condición humana— no es un ser de paso que tuviera que adaptarse a un mundo extraño y peligroso. Tampoco es un niño que viviera en un mundo de ensueño. Este hombre es más bien él mismo en toda su plenitud.

Su condición es tal que puede responder a Dios e incluir al mundo en esta respuesta. Es mayor de edad.

En torno a este hombre se constituye un estado peculiar que la Escritura expresa por medio de la imagen de un «jardín» al que llama «paraíso». Para su comprensión recurrimos a un fenómeno del que hablan la biología y la psicología y al que denominan con el término de «medio» o entorno *(Umwelt)*. Según esto, el ser vivo se encuentra dentro del contexto general del mundo, pero a partir de él, merced a sus órganos de percepción y actividad vital, configura un mundo aparte en el que desarrollar su vida. El primer hombre vive con una vida que se deriva del hecho de haber sido llamado por Dios. Realiza esta vida de modo lúcido y obediente. Dios establece con el hombre esa comunidad de sentimiento y de vida que la teología denomina «gracia», y el hombre la vive merced a la fe y el amor. A partir de este centro surge un «medio» o entorno: el hombre se encuentra con las cosas, con el otro hombre, así como consigo mismo; ve, experimenta, conoce, valora, se apropia de las cosas, les da forma. Al disponer así de lo que existe, se configura una situación que la Escritura expresa mediante la imagen del «jardín». La imagen es certera, pues el jardín, en contraposición a la naturaleza libre, es un ámbito en el que ésta y la vida del hombre se compenetran mutuamente. En esa imagen se expresa la armonía que va de Dios al hombre y del hombre a las cosas. Esto es el paraíso. No se vive en él una vida de cuento de hadas, feliz y despreocupada, ni es un país de Jauja, sino algo real y serio. Bien pensado, el concepto de paraíso constituye una de las ideas fundamentales para la comprensión de la historia.

Esta situación era de carácter espiritual-personal; por lo tanto, también moral y, en consecuencia, sujeta a decisión. Así lo dice la Escritura: «Plantó luego el Señor Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara... Tomó, pues, el Señor Dios al hombre, y le puso en el jardín del Edén para que lo cultivase y guardase, y le dio este mandato: "De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás"» (Gén 2,8,16-17).

¿Qué significa aquí este árbol? Una vez más debemos aclarar que se trata de una «imagen». Si toda la Revelación habla acerca de las cosas del principio en imágenes, hay que leerlas como imágenes y no como enunciados conceptuales. ¿Qué significa, pues, el árbol?

Hay algunas interpretaciones típicamente falsas que se repiten constantemente. La primera proviene del concepto del «conocimiento del bien y del mal», y afirma: el árbol es un símbolo del conocimiento. Comer de él está prohibido; por lo tanto, en los primeros capítulos de la Escritura, fundamentales para todo lo que viene detrás de ellos, el conocimiento aparece como algo prohibido. El estado que se llama «paraíso» era inocente y feliz; la inocencia y la felicidad se basaban en la ignorancia. Esta opinión pende de una concepción romántica del niño. Este es feliz porque no sabe lo que son de verdad las cosas; cómo es la vida; cuál es su relación con ella. Pero ahora desearía saberlo. Su espíritu se inquieta. Quiere pasar al otro lado del mundo de ilusión que como a niño le rodea. Por eso examina, ejerce la crítica, dirige la mirada más allá de las apariencias, separa la apariencia de la realidad. Con ello deshace el bello reino de sueños en el que ha vivido, y esto es «culpa». Destruye la confianza en el orden soñado de las cosas, pierde la seguridad con la que vivía, y eso es «sufrimiento». Pensando en la —aparente— inocencia y felicidad de vida de los pueblos primitivos, se extiende esa idea de la infancia a toda la humanidad, y se dice: El primer hombre vivía la fase de la niñez. Se sentía inocente y feliz, y la prohibición era el símbolo de esta exigencia: No destruyáis esta situación; de lo contrario, seréis culpables y desgraciados. Pero ahora el hombre no puede seguir siendo «primitivo», ya que el espíritu progresa; así es como llega el momento en el que el hombre sigue el impulso que lo lleva al conocimiento. Entonces el paraíso tiene que venirse abajo porque el hombre se ha hecho «mayor de edad».

La segunda interpretación es suscitada por la imagen del fruto; y por la afirmación de que los primeros hombres habían estado desnudos y no se habían avergonzado; finalmente, por el carácter de la serpiente como símbolo de lo sexual, que aparece en sueños y en mitos. La interpretación

parte de nuevo del estado infantil, en el cual los impulsos vitales están adormecidos; digamos que están «diluidos». Debido a esto se produce un estado de armonía o, más exactamente, de no agresividad, de inocencia respecto al contexto de la vida y, por lo mismo, de felicidad. Este estado es adjudicado al primer hombre, del que se afirma que vivió en un estado de paz en cuanto a sus tendencias; según esto, lo prohibido habría sido la satisfacción de la sexualidad. Para permanecer inocente y feliz, el hombre tendría que haber renunciado a esa satisfacción. Pero más tarde el instinto no habría podido ser reprimido. El hombre, a fin de llegar a ser plenamente él mismo, habría transgredido la prohibición, con lo cual se habría deshecho el estado paradisíaco y el hombre se habría hecho culpable y desgraciado, si bien, al mismo tiempo, fértil.

En el fondo de ambas teorías hay un supuesto común: El suceso del que nos informa el Génesis habría que entenderlo como una interpretación simbólica del estado primitivo del ser humano, tanto del individuo como de la humanidad en general. La prohibición significa el rechazo que se da en ese estado, y se dirige contra lo que lo anularía: el conocimiento, destructor de la ilusión, y la satisfacción del impulso, que destruye la paz. Pero esta prohibición tuvo que ser vulnerada si es que el hombre había de acceder a la plenitud de su existencia. Según eso, tuvo que hacerse culpable para llegar a ser sabio y vitalmente fértil, mayor de edad y dueño de su propia vida. Se trata de una culpa, por así decir, funcional, que hubo de ser cometida en virtud de una necesidad trágica. Este esquema se hace realidad una y otra vez en el curso de la existencia, tanto del individuo como de las comunidades y de la humanidad en su totalidad.

Dicha idea adquiere un carácter nuevo debido a una aportación de la ciencia comparada de las religiones. En efecto, en las concepciones religiosas primitivas se pone de manifiesto que el saber tiene carácter de poder, entendiendo por «poder» no lo que se indica, por ejemplo, en la frase moderna de que «saber es poder», porque con él se pueden construir máquinas, tener influjo social, progresar en la vida; sino poder en el sentido religioso-mágico; por eso se dice

que el saber —en cuanto saber de los vínculos secretos de la existencia— tiene en sí mismo carácter mágico. Algo análogo vale también para el ejercicio de la satisfacción de las energías vitales. También éste proporciona poder sobre la vida, dado que la vitalidad en cuanto tal tiene un carácter mágico-religioso. Y ¿por qué tiene que estar prohibido el logro de este poder? Aquí se inserta la idea mítica de la divinidad. Esta quiere el poder para sí misma; ve en la voluntad del hombre una amenaza para su propia posición y grava la realización de este deseo con el carácter de lo prohibido. Pero ¿por qué la divinidad tiene miedo a este poder? ¿Puede acaso inferirle a ella algún perjuicio? Lo puede, porque la divinidad, según la mentalidad mítica, ostenta el mando tan sólo *de facto,* no *de iure.* La divinidad procede de las mismas raíces mundanas que el hombre y el animal. En el curso del acontecer universal asciende al poder, pero sólo mantiene este señorío durante el período de tiempo en el que es suficientemente fuerte para ello. Y lo es simplemente porque tan sólo ella conoce los orígenes mágicos de la existencia. De ahí la prohibición del fruto del saber. Sin embargo, el hombre es capaz de ascender y destronar a la divinidad. Esto es lo que tiene lugar mediante la transgresión de la prohibición.

Esta manera de pensar destruye todo el sentido de la Revelación. Basta leer sin prejuicios el relato para ver que en él no se habla de una prohibición del conocimiento como tampoco de la plenitud vital. Por lo que toca al conocimiento, éste constituye la base de toda actividad y creatividad humanas. De manera expresa se afirma que el hombre debe «cultivar y conservar el paraíso», es decir, el mundo (Gén 2,15); en otro pasaje se dice que tiene que «someter la tierra» para sí (1,28). Así es como debía llevar a cabo la tarea de ser señor de la tierra y responsable de la misma; y esto en el paraíso, como objeto de su competencia. Por lo que respecta a la vitalidad del ser humano, se afirma de nuevo expresamente que el hombre fue creado «como varón y mujer» (1,27); que el varón «lo dejará todo para unirse a su mujer» (2,24); que deben ser el uno para el otro «auxilio y compañía» (2,18); «ser fértiles y llenar la tierra» (1,28). Esto también en el paraíso, con lo cual su

condición no es de ninguna manera la de una minoría de edad, la de una inocencia y felicidad que hubiesen de mantenerse sólo de una manera infantil. En el estado paradisíaco debe hacerse realidad toda la plenitud de la vida y la obra del hombre. ¿Qué significa, pues, el árbol en realidad?

El árbol no es el símbolo del conocimiento y la plenitud vital. No es en absoluto símbolo de un valor vital inmanente o de una crisis vital propia del hombre; es signo de la soberanía de Dios. En él tiene que decidirse si el hombre está resuelto a permanecer en la verdad de su condición humana: ser semejanza de Dios y no imagen original de sí mismo. Si está dispuesto a permanecer en la obediencia óntica, como ser llamado por Dios, no como ser autónomo que se determina a sí mismo. En cambio, la tentación, a través del inmediato desencadenamiento de la concupiscencia, promete: «seréis como Dios» (Gén 3,5).

¡Pero a ellos se les dijo que no comiesen el fruto del árbol del conocimiento! ¿No quiere esto decir que el conocimiento les está vedado? De ninguna manera; más bien, todo lo contrario. Tienen que adquirir conocimiento, pero el adecuado y decisivo; el conocimiento de la verdad ontológica absoluta. Y esto, no comiendo el fruto prohibido, sino realizando el acto que constituye el cumplimiento consciente de la verdad fundamental, a saber, la obediencia. Con ella es como tienen que comprender, en la seriedad de la existencia, lo que anteriormente han vivido con naturalidad. Este es el sentido simple del relato. ¿Cómo puede ser malinterpretado de forma tan radical y obstinada? La falsa interpretación significa en el fondo el mantenimiento de la primera acción. Con ello busca el hombre constantemente justificar lo que ha hecho, diciendo simplemente que fue necesario hacerlo. Pero esto, una vez más, sólo puede decirlo porque toma como medida de lo humano la situación presente, que tuvo su origen en la culpa. He aquí el tremendo círculo vicioso de la culpa, que gira siempre en torno a sí misma. La culpa ha penetrado en el pensamiento mismo y trata de justificarse al constituirse a sí misma en la base de su propia comprensión.

EL CONCEPTO DE CULPA MORAL, CULPA RELIGIOSO-BIBLICA Y CULPA DEL PARAISO

En las páginas precedentes hemos hablado de la prueba a la que el hombre fue sometido al principio. De lo entonces dicho ha quedado clara la decisiva importancia que esta prueba poseía. Dice la Escritura que el hombre claudicó en ella y que esta decisión determinó toda la existencia ulterior; tratemos de analizar más a fondo el sentido de esta afirmación: ¿en qué consistió esta falta?

Ante todo debemos percatarnos de los impedimentos que nos dificultan la clara visión de las cosas. Está, ante todo, el hecho de que nosotros mismos nos hallamos implicados en la situación determinada y creada por dicho fallo, y que, por consiguiente, sus negativas consecuencias afectan no sólo al objeto de nuestra reflexión, sino también a su sujeto, es decir, a nosotros mismos, a nuestra forma de mirar, entender y juzgar.

Con todo, no es éste exactamente el caso. La Revelación y la Redención establecieron un nuevo punto de partida: crearon un ámbito de libertad frente a los distintos modos de cautiverio; sentaron un punto de vista a partir del cual se ensancha la mirada; un patrón que hace posible un juicio. En la medida en que el hombre cree y realiza el mensaje, todo se transforma.

A esto se añade un segundo aspecto que nos afecta a nosotros, hombres del tiempo presente. En los últimos cincuenta años han ocurrido cosas, más aún, estas cosas han dado lugar a una situación estable tal que han embotado la sensibilidad respecto a la validez del bien y del mal, y van a seguir embotándola todavía. Diez años de guerra no fueron sino toda una serie de mentiras, matanzas y destrucciones llevadas a cabo con toda libertad por el mundo entero. Durante doce años gobernó en Alemania un poder que no reconoció sobre sí obligación moral de ninguna especie. Otro tanto ocurre desde hace cuatro decenios en el ámbito de la soberanía rusa, y desde hace veinte años en el de la soberanía china *, y desde allí ejerce su influjo por todo el

* Téngase en cuenta la fecha en que Guardini impartió este curso universitario (1962-63). *(N. del T.)*.

mundo. De aquí surge una actitud que ya no se deja orientar por la verdad y la mentira, lo justo y lo injusto, sino sola y exclusivamente por los puntos de vista del poder; por encima de estos valores hay una ideología del bienestar humano que legitima cualquier clase de injusticia. Un tercer aspecto del problema es el cada vez más universalmente asumido y más insistentemente recalcado primado de la finalidad, del rendimiento y del éxito, del «progreso» que va unido al desarrollo de la técnica y la economía racionalista. Dentro de este complejo de cosas hay unas energías tan enormes en movimiento, se desarrolla una conciencia tan intensa acerca de la pertinencia y necesidad de las «medidas», que la sensibilidad para los valores de la moralidad personal, independientes de la utilidad inmediata, se va debilitando cada vez más. Todo esto ha dado como resultado una atmósfera en la que lo moral aparece fácilmente como irreal, o, cuando menos, como algo no esencial. La injusticia, el mal, el crimen, que han alcanzado proporciones increíbles, no se presentan ya a la conciencia, según parece, como lo que son, antes se los considera únicamente como elementos del juego del poder. De este influjo no hay nadie que pueda liberarse; también nosotros, que estamos reflexionando ahora sobre estas cosas, lo sufrimos. Por tanto, si queremos comprender de qué se trata en nuestro problema, debemos contar con este embotamiento y falsificación del sentido de las cosas.

En el mismo contexto hay que reflexionar también acerca de otra cosa que, por de pronto, tiene un carácter distinto, pero actúa en la misma dirección, a saber, el modo en que ha sido utilizado el concepto de «pecado» desde el punto de vista religioso y desde el ético.

La Reforma protestante se preocupó por destacar la soberanía de la gracia de Dios y situar la aportación del hombre dentro de sus propios límites. Esto fue de gran importancia, pero, con ello, el pecado del hombre se convirtió en un factor tan desesperadamente preponderante que no pudo sino suscitarse una reacción contra tal planteamiento. Esto tuvo lugar en el racionalismo moderado, con su convicción de ser capaz, a partir de la propia razón y el

propio esfuerzo, de poner en orden la totalidad de la existencia. En esta misma dirección actuó el moralismo de la Ilustración, que constantemente apeló a la razón y la libertad del hombre, y le exhortó a la conducta moral. Esto dio lugar, sin duda, a una cultura ética de un elevado nivel; mas, por otra parte, la constante insistencia en el punto de vista ético suscitó una oposición que tuvo como resultado el amoralismo moderno... Por último, no se debe olvidar el modo en que se ha hablado acerca de la prohibición y el pecado en la proclamación del mensaje cristiano y en los textos religiosos al uso. Esta manera de hablar produjo a menudo la impresión de que el contenido del *ethos* cristiano debe buscarse más bien en una doctrina acerca del mal que en la demostración de la riqueza y la plenitud de valores que se encierran en el bien. Todo esto, unido a las tendencias antedichas, contribuye al debilitamiento de la conciencia moral propiamente dicha.

Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto: lo malo, lo inmoral y lo que de ello procede: la culpa?

Lo primero que ha de quedar bien claro es lo siguiente: que existe lo que se llama el mal; aquello que nuestro sentido moral, la conciencia, el sentimiento respecto a lo que puede y no puede ser valora de forma negativa; aquello ante lo cual la conciencia dice: esto no puede ser porque está en contradicción con lo que debe ser. Es algo que nos deja una experiencia de índole especial: el recto estado de nuestra persona se siente oprimido; nuestro derecho a existir es puesto en tela de juicio. ¿Qué ocurre aquí?

Ante todo podría decirse que obrar mal significa hacer algo que perturba y, en definitiva, destruye el ser de las cosas de que se trata; daña a la vida y, en consecuencia, la hace imposible. Pero nada de esto es suficiente aún; se trata de un sentimiento que podría explicarse suficientemente mediante las nociones de lo útil y lo perjudicial, el éxito y el fracaso, la prosperidad y la ruina. Lo que aquí tratamos debe significar algo más. Podría decirse que obrar mal significa ponerse en contradicción con lo que exige nuestro ser, es decir: poder ser aquello que interiormente se es; poder desplegar las propias energías, desarrollar las propias aptitudes. Eso sería exacto, pero tampoco suficiente, porque

está por ver si aquello a lo que me siento impulsado «está bien», de modo que lo contrario «esté mal». Tratemos de ir más al fondo de la cuestión: mala es aquella acción que atenta contra el orden de la existencia, pero ¿qué es el «orden»? Orden podría significar el modo en que las cosas existen, en que mi vida discurre y prospera sin perturbación. Con ello estaríamos solamente en el plano de lo fáctico. Orden quiere decir el modo de ser que convierte en mal todo cuanto le es contrario. No obstante, este modo de ser lo presenta el orden sólo cuando es «válido», cuando, dentro de mí, la instancia que determina mi iniciativa siente el orden como vinculante. Y vinculante no como lo es la ley de la gravedad para el movimiento de caída de la piedra, o la luz para el progreso de la planta, sino vinculante como es vinculada la libertad sin dejar de ser libre: una libertad que me «obligue», de manera que no «tenga que» hacer algo, sino que «deba» hacerlo... Malo es, por consiguiente, el comportamiento que está en contradicción con los órdenes de la existencia en la medida en que éstos se convierten en contenido de mi deber.

Con esto, sin embargo, no hemos llegado aún al final; pues sigue en pie la pregunta: ¿por qué «debo» yo, en general, hacer tal o cuál cosa? ¿Y por qué me obliga a mí ese orden? Estas preguntas se hacen más apremiantes cuando considero cuáles son las tendencias corporales, psíquicas y espirituales que se oponen a dicho orden. ¡Qué violenta puede llegar a resultar la rebelión contra el «orden», con independencia de cualquier finalidad particular!

La respuesta más profunda reza así: la exigencia de orden que me llega de las cosas, de la vida, de la comunidad, etc., es vinculante porque la existencia me ha sido «confiada». «Confiada», pero ¿de qué manera? Por el hecho elemental de que conozco y soy libre. Mi existencia es determinada por el hecho de que me hallo en condiciones y me siento inducido de continuo a salirme del inmediato contexto del ser, a situarme frente a él, a percatarme de su esencia y del hecho de que contiene ese elemento que nosotros llamamos «el sentido»... Mi existencia se halla determinada por el hecho de que soy capaz y constantemente me veo inducido a experimentar, en lo que existe, eso que se llama

«valor» y lo que hace que un ser no solamente sea, sino que sea digno de ser. De ahí que las plantas y los animales vivan y se desarrollen de modo indiferente, pero yo no; porque la existencia me ha sido confiada de forma esencial e irrescindible. Estoy atado por aquello que existe. No en sentido de coacción, sino en ese sentido especial que se denomina «responsabilidad». Y «malo» significa el carácter del comportamiento que no satisface esta responsabilidad o le ofrece resistencia.

Pero aún no se ha designado con su nombre el factor que confiere a todo esto su sentido propio. Se llama «el bien». Bien es aquello que se halla tras la exigencia del mundo que nos ha sido confiado, aquello que apela a mi responsabilidad y dictamina acerca de mi conducta: la verdad del ser; su exigencia a ser reconocida, permanecer intacta y llegar a plenitud... Cuando le hago justicia en el ámbito de mi propia vida, estoy practicando el bien. Con ello yo mismo me convierto en bueno, me pongo de parte del bien. Si no cumplo tales exigencias, incurro en injusticia, hago el mal, me vuelvo culpable.

¿Y por qué me obliga el bien de esta manera? A esto no se ofrece de inmediato más que una respuesta: porque es bueno. Lo bueno se esclarece por sí mismo. Obliga por su propia esencia. Es un «fenómeno originario», que no es susceptible de ulterior análisis. El bien no puede ser reducido a ninguna otra cosa; ni a lo útil, ni a lo próspero, ni a lo que es exigido por la historia o reclamado por la sociedad. Estos aspectos son efectos del bien, elementos del mismo: su esencia es él mismo. Así es como, respecto del bien, no se da, en última instancia, discusión, sino sólo decisión. No se plantea la cuestión de si el bien me obliga, sino sólo qué ha de entenderse por bien en cada caso. Si discuto el bien en sí mismo, quiere decir que, en realidad, no lo he captado aún o no lo quiero. Puedo rechazar el bien, eludirlo, negar que exista. Actitudes todas ellas que, en definitiva, no son actos de conocimiento, sino actitudes de la voluntad. Si me fuera dado demostrar que el bien en sí mismo no existe, que sólo es una mera función de presupuestos psicológicos, fisiológicos y sociológicos, habría eliminado con ello el sentido de mi existencia.

El bien es, por tanto, algo absolutamente válido. Es obligatorio porque es norma; plenifica porque es valor. Es tan primario y tan fundamental para todo lo demás que no lo puedo expresar por medio de ninguna otra cosa. Es totalmente simple, porque está relacionado con todo. Tan pronto como quiero expresar su contenido de manera más precisa, doy con los contenidos particulares de la existencia que me han sido confiados en nombre del bien: las distintas normas y valores que se presentan en relación con los demás hombres, con la comunidad, con la propia actividad.

Con lo dicho no hemos llegado aún al final. Hemos dicho que el bien no se puede reducir a otra cosa, ya que se determina por sí mismo. Eso es cierto, pero tiene una dimensión que nos lleva más allá de su contenido filosófico, que es la dimensión religiosa.

Sabemos hasta qué punto se ha esforzado la ética moderna por separar el bien de esta dimensión; por construir una ética que fuese «puramente ética». Así es como ha fundamentado la esencia del bien en la objetiva ordenación del ser, o en el desarrollo de la personalidad, o en las categorías de la conciencia moral. Puede hacerse esto con resultados no carentes de importancia; pero se aísla el bien de manera violenta. Es la misma violencia que la Edad Moderna practicó respecto a todos los seres al pretender comprender la existencia como mera existencia terrena, el mundo como «mero mundo». De ese modo, no sólo se enfrentó con la época de la que pretendía desprenderse, a saber, la Edad Media y su pensamiento cristiano, sino también con la Edad Antigua; y no solamente en Occidente, sino en el mundo entero; se opuso, además, a lo más profundo de nuestra propia conciencia, puesto que no existe el mundo puramente mundano, como tampoco se da el hombre exclusivamente humano ni la cosa exclusivamente cosa. Todo ser está dotado de una dimensión que se manifiesta en lo inmediatamente accesible, pero nos remite a algo que está más allá, a saber, la dimensión religiosa. Quien niega esto pasa a adoptar, no la postura del que inquiere y comprueba de una manera crítica, sino la actitud del que rechaza una llamada radical de la existencia, o incluso le hace violencia. La intensidad, la grandeza, el carácter mo-

délico de las culturas humanas anteriores a la Edad Moderna consistía en que sabían y, a través de todo su comportamiento y todas sus creaciones, daban testimonio de esto: que toda cosa es ella misma más su relación con aquello que la filosofía de la religión designa como el misterio o lo numinoso. O dicho más exactamente: lo uno está en lo otro. Sin eso, la cosa sería poco consistente y, en un aspecto decisivo, carecería de peso. Se convertiría en una cosa meramente empírica, con la que en última instancia no merece la pena encontrarse. Lo mismo puede decirse de la vida, del hombre, de la comunidad y de la historia humana. Todo ser nos remite a realidades que se hallan detrás de él, dentro de él, fuera de él. Aquello hacia lo que remite tiene un nombre: «Dios». El es el que confiere al bien la cualidad que todo hombre normalmente dotado experimenta, a saber, la «grandeza». Y a la vez le otorga esa cualidad que tiene el bien para la conciencia no perturbada, esto es, la evidencia de que existe el sentido último, la «salvación». De esta manera, el bien es una expresión de la grandeza, la plenitud de valor, el poder salvífico de Dios.

En resumen, podemos decir que Dios, el Santo, es el fundamento de la existencia. Al crear al hombre dotado de conocimiento y libertad, le confió esta existencia y la hizo objeto de su responsabilidad. El carácter de obligación que en esto se expresa, el bien, es revelación de la grandeza de Dios. El mal, en cambio, es la oposición a ésta. Desde esta perspectiva, el mal mismo adquiere un carácter religioso, si bien meramente negativo. El mal viene a convertirse en la vulneración de lo religioso-vital. Ahora es cuando el concepto de «pecado» se encuentra bien situado, así como su aumentativo, el concepto de «sacrilegio». Pecado y sacrilegio son el mal que atenta contra el punto más vulnerable —digamos: la delicadeza— de lo santo y agrede la grandeza de lo numinoso.

Lo dicho expresa elementos de la experiencia existencial que resultan inmediatamente accesibles. Pero en el concepto de culpa hay otro aspecto más. Para entenderlo, debemos retomar un tema. Eso nos proporcionará al mismo tiempo una nueva luz acerca de la noción bíblica de Dios.

En la raíz del pensamiento cristiano acerca de Dios se encuentra la experiencia del Antiguo Testamento. Esta experiencia es de una intensidad e inmediatez tales que impresionan a quien tiene que habérselas con la autenticidad de lo religioso; más aún —si es lícito hablar así—, le inducen a «envidia». La realidad del Dios que allí aparece reviste un carácter especial, que, como no se haya comprendido de qué se trata, suscita la crítica: se trata de su concreción. En la idea de Dios presente en el Antiguo Testamento se encuentran, ciertamente, los elementos de lo absoluto, la santidad, la soberanía, la eternidad, el conocimiento perfecto, etc. Pero lo que sobre todo la caracteriza es su realidad. Dios se yergue, se hace presente, llama, exige, actúa. Ya la historia de Abraham, prototípica para todo lo que viene después, pone de manifiesto este aspecto con toda claridad: Dios es aquel que llama al escogido por El y entra en trato con el mismo. Dicho aspecto adquiere un significado inmediatamente histórico en el acontecimiento con el que, en sentido estricto, empieza la historia del Antiguo Testamento, a saber, el pacto de la Alianza.

Si repasamos lo que se dice acerca del llamamiento de Moisés en el Horeb, la liberación de Egipto y el acontecimiento del Sinaí (Ex 1-20), tenemos la impresión de un ser terrible, poderoso, santo, que se da a conocer, hace pública su voluntad, establece con el pueblo la relación personal de la Alianza y, a partir de entonces, dirige su historia. Dios concentra su acción, la orienta, desea realizarla. Se compromete en un lugar determinado, luego de nuevo en otro, y posteriormente en otro. Todo esto quiere decir una cosa: Dios es histórico; es una personalidad situada en la historia, conductora y creadora de historia. Sólo a partir de aquí se comprende el Antiguo Testamento. Sobre todo, el centro de su conciencia religiosa: la concreta presencia del Dios soberano y activo en medio del pueblo al que ha llamado. Esta presencia es a veces tan intensa que parece oscurecer el hecho de que esté también en otra parte, que sea omnipresente, y será misión del profeta elaborar el concepto de la universalidad de Dios.

La «Alianza» es expresión y norma de esta relación concreta. A través de la ley, con sus innumerables prescripciones,

es como esta concreta presencia y actividad de Dios influye en la totalidad de la existencia del pueblo, pero también es la manera concreta de que el hombre sea protegido de su fuerza destructiva.

Esta experiencia de Dios prosigue en el Nuevo Testamento, de la misma manera que éste brota del Antiguo, para desplegar después, dentro de su contexto vital, lo que es privativo suyo. En su existencia, Dios es, ante todo, el ser concreto-real, personal, que actúa y conduce una historia a su meta. El hecho fundamental de esta historia es que Dios «vino» en Cristo. Jesús se ve a sí mismo como aquel que fue «enviado» por el Padre; que vino en esta misión a llevar a cabo una obra y volver nuevamente al Padre; pero, a su vez, enviará al Paráclito, para que éste siga dirigiendo la historia santa. Así, la imagen de Jesús no es, fundamentalmente, la de un maestro que enseña, sino la de alguien que actúa y vive su destino, destino que culmina en su muerte y su resurrección. La ulterior Historia de la Salvación es un acercarse hacia el Reino de Dios, donde Dios será Señor pública e incontestablemente, y todo será renovado.

Esta experiencia fundamental es elaborada en la historia de la espiritualidad cristiana; dos son, sobre todo, los aspectos significativos de la misma. Uno es el concepto de «absoluto», procedente del pensamiento griego; esto es, aquel ser que es absolutamente positivo, libre de todo condicionamiento, rebosante de valores, vivo y bienaventurado. Este concepto lo asume el pensamiento cristiano como medio para comprender aquel otro aspecto tremendo que se destacó en la Historia de la Revelación. Esta labor es importante y necesaria. Pero la manera en que la Sagrada Escritura habla de Dios no es la del pensamiento sistemático, sino la de la narración: Dios mandó esto, hizo aquello, en aquella ocasión juzgó de esta o de aquella manera; y algo así, siempre concreto, tiene lugar en la vida de cada ser humano: en las disposiciones y situaciones individuales, en sus acontecimientos, en sus encuentros... Existe el peligro de disolver en lo absoluto lo concreto, el encuentro personal, la intervención y la actuación de Dios, y no ver el mundo y cuanto en él acontece sino como la antesala de lo eterno. Este riesgo se

hace apremiante de modo especial en la teología de orientación platónica. Se puede incurrir también en el otro extremo, el de aferrarse al mundo en su realidad y multitud de ocupaciones; y alejar de él, en cierta medida, la realidad de Dios, como ocurre en la mentalidad propia del deísmo. Según este modo de pensar, Dios creó «un día» el mundo y constituye la última instancia de sentido para el mismo; pero en la práctica, todo fue puesto en manos de la razón y de la libertad humanas.

Un segundo tipo de interpretación es la mística. Su mundo conceptual está influido también por la Antigüedad, especialmente por el neoplatonismo. Pone el centro de gravedad en lo absoluto, pero no en tanto que éste se halla ontológicamente por encima del mundo, sino en cuanto llega a ser objeto de vivencia. Su esquema no es el concreto salirle al encuentro, sino el ser colmado y traspasado íntimamente. Con lo cual la interioridad se transforma en el ámbito en el que el hombre se adentra, abandona las contingencias y límites de lo finito, espacio-temporal, y se abisma en el Absoluto [2]. También aquí la concreción corre peligro de perderse [3].

De todo esto surgen problemas como los siguientes: ¿Cómo ha podido el Dios absoluto crear el mundo limitado? ¿Cuál pudo ser para El, cuya motivación es asimismo absoluta, la razón para llamar lo finito a la existencia? ¿Cómo pudo dejar libre al hombre para que tomase sus propias iniciativas y seguir siendo, no obstante, el Señor? ¿Cómo pudo entrar en la historia —de esto tendremos que hablar más detalladamente—, entrar de la manera hecha patente por la Encarnación y el destino de Cristo? Y particularmente apremiante es la pregunta acerca de qué significa esto para El mismo, pues no podemos afirmar, desde una actitud deísta, que todo ocurre, digamos, muy por debajo de El, y no le afecta en nada. Porque con esto habríamos malen-

[2] Sus grados son: la negación de sí mismo, la transformación, la divinización.

[3] No necesitamos sino pensar en cómo Eckhart explica en sus sermones un hecho bíblico: cita el texto, pero abandona después de pocas frases su contenido exacto y lo interpreta alegóricamente, aplicándolo a lo místico-especulativo.

tendido la relación entre Dios y el hombre tal como se revela de forma decisiva en Cristo. Lo esencial de la misma radica precisamente en que realmente le afecta, que representa algo para El.

Sólo así se hace patente el concepto central de la actitud cristiana que se llama «amor». Dicha noción no puede entenderse, en definitiva, a partir de las relaciones humanas de benevolencia, altruísmo y cosas parecidas, sino que el amor, en sentido estricto, no es un «concepto», sino un «nombre»: nombre para algo simplemente inconcebible, a saber, que Dios quiere que lo finito exista y signifique algo para El; hasta el punto de que nosotros, a la vista de la vida de Jesús, apenas podemos hacer otra cosa que recurrir al concepto de «destino».

A la pregunta, en cambio, de cómo puede ocurrir todo esto y Dios seguir siendo, no obstante, el Absoluto, no hay, en definitiva, más que una única respuesta, y reza así: el contenido propio de la Revelación lo constituye la proclamación de que es Dios quien quiere y lleva a cabo todo esto. Con ello resulta claro que el «concepto de Dios», en su realidad más profunda, es un concepto *a posteriori.* Quién sea Dios en sentido propio y cómo sea es algo que no lo sabemos a partir de lo finito; es El mismo quien nos lo da a conocer a través de lo que dice y, sobre todo, a través de lo que hace.

En este contexto es donde adquiere su propio peso específico lo que representa el «paraíso» y la actividad del primer hombre durante su permanencia en él. Significa el estado en el cual las relaciones de Dios con el hombre y las del hombre con Dios y, a partir de ellas, las relaciones del hombre con el mundo muestran su forma pura y original. El paraíso expresa cómo Dios, que es libre, soberano, activo y amoroso, llama al mundo a la existencia; cómo se lo confía a los hombres; cómo debería comportarse el hombre frente a tal confianza y cómo se ha portado de hecho.

Por lo que se refiere a la cuestión que especialmente nos ocupa, en el centro de todo este contexto está la con-

fianza de Dios. El tuvo —si es lícito expresarse de esta manera— la generosidad, incluso la incomprensible audacia de crear un ser que es libre; que no se encuentra, por consiguiente, coaccionado y sometido al amparo de leyes naturales, sino que, a partir de sí mismo, es capaz de querer como mejor le parezca. Esto se expresa en el concepto que debe definir la esencia del ser humano, a saber, el de «estar hecho a imagen y semejanza de Dios». Recordamos que el Génesis lo define como un ser capaz de enseñorearse del mundo, de conocerlo, valorarlo, configurarlo, disponer de él. Al constituir Dios al hombre en esta semejanza consigo mismo, le pone, de hecho, su mundo en las manos.

Este mundo es la obra maestra de Dios. El relato de la creación lo expresa así al decir cinco veces acerca de lo creado: «Vio Dios que era bueno», y la sexta vez: «Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era muy bueno».

El mundo es la alegría de Dios. Es, como dicen los salmos, gloria de Dios; así, por ejemplo, el salmo 18. Desde el mundo resplandece ante Dios lo que El consideró digno de existir, y se hace patente de forma luminosa de qué es Dios capaz. Este mundo lo pone Dios en manos del hombre. Se «arriesga» a confiarlo a la libertad del hombre; lo que equivale a exponerlo a todos los riesgos de la negación, inherentes a la esencia de la libertad finita, histórica.

Sin embargo, el mal del primer hombre consiste en que habiendo sido introducido por la generosidad de Dios en una comunidad de confianza, traicionó la generosidad de dicha confianza. Más aún, intentó arrebatarle el mundo a Dios y constituirse en señor del mismo. De ahí que el pecado del paraíso tenga el carácter de sacrilegio [4].

LA DESTRUCCION DEL PARAISO

La consecuencia del primer pecado para la existencia del hombre la expresa el relato del Génesis una vez más por medio de una imagen: el hombre tiene que dejar el Edén.

[4] Véase Apéndice, IV, p.509s.

Se ha dicho en las páginas precedentes lo que el paraíso significa. Bajo la imagen de un jardín, de su plenitud de vida, de su armonía y seguridad, expresa un tipo de existencia. Que dicha imagen no representa un lugar o un ámbito, sino un estado de vida, se muestra, entre otras cosas, por el hecho de que el concepto de paraíso está inmediatamente vinculado con el de dominio sobre el mundo y el de expansión de la vida humana sobre la tierra. Este estado de vida tiene sus raíces en las relaciones del hombre con Dios, que son relaciones de gracia, de verdad y de acuerdo. Esto repercute en las relaciones del hombre consigo mismo, lo que se manifiesta en la imagen de la desnudez sin rubor, es decir, de la pureza de la vida anímica y corporal. Repercute en las relaciones con los demás hombres, lo que se expresa mediante el concepto de solidaridad. Finalmente, repercute en las relaciones con las cosas, como se pone de manifiesto en el conocimiento del hombre acerca de la esencia de las mismas, de forma que es capaz de «darles nombre».

De todo esto surge en torno al hombre un «medio» *(Umwelt),* que constituye el modelo del estado que más tarde los profetas expresarán con la idea del «reinado de Dios»; los evangelios, con la de «reino de Dios», y el Apocalipsis, con el concepto del «nuevo cielo y la nueva tierra», es decir, de la nueva creación.

A causa del pecado se arruina el sentido principal del estado del paraíso; a partir de entonces, se pierde todo. El hombre es expulsado del paraíso: «Y le arrojó el Señor Dios del jardín del Edén, a labrar la tierra de la que había sido tomado. Expulsó al hombre y puso delante del jardín del Edén un querubín, que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida» (Gén 3,23-24).

El paraíso se perdió para siempre. No puede ser conquistado de nuevo. Este hecho reviste, por de pronto, el carácter de pérdida de una plenitud de valores a la que jamás nos resignaremos, con todo lo que lleva consigo de privación y de tristeza. Pero tiene también el carácter de culpa. El paraíso se perdió porque el hombre traicionó la confianza de Dios.

En cierto sentido se puede decir que todavía hay paraíso, mas solamente en la forma de paraíso perdido. El jardín de la bienaventuranza no era un mero añadido extrínseco de la existencia humana, sino su primer estado; el estado de su condición original querida por Dios. Tal estado no se extinguió y anuló definitivamente, de manera que el hombre siga ahora en la existencia de una manera ciertamente distinta, menos perfecta, pero, pese a todo, «completa» merced a lo que le ha quedado, sino que dicha pérdida está incrustada como un «trauma» en la estructura del ser humano. Por trauma entiende la psicología el efecto que deja tras sí en la estructura del inconsciente una experiencia perturbadora. Más exactamente, un efecto que no solamente supone una deficiencia, sino que sigue actuando por su cuenta, suscitando nuevos trastornos. En este sentido, la experiencia del primer desacato y de la pérdida por él contraída se convirtió en un trauma en lo profundo de las raíces de la humanidad y del recuerdo de los hombres. El hombre es para siempre el ser que perdió su estado original, y bien que lo siente. Con lo cual, se perdió para siempre la ingenuidad de la existencia. Expresión de ello es un elemento que pertenece a la condición del hombre tal como ahora es, aun cuando dicho elemento repercuta, en índole y grado, de manera distinta según la constitución de cada cual; se trata de la melancolía, y su contrario, la ligereza, que se engaña acerca de la dureza de la existencia; el talante dionisíaco que se sobrepone a la tristeza; la ceguera para ver el abismo. La melancolía es en muchos hombres tan aguda que les resulta un obstáculo para vivir. Su retrato psicológico es como el de una persona cuya vida se retrotrajese al pasado, como si lo perdido fuese sentido más fuertemente que lo que todavía se puede ganar; como si su nostalgia de lo que ya no es posible le impidiese dedicarse a lo que es posible. Late, al mismo tiempo, en esta actitud, la conciencia de una culpa que, según el curso de la vida, se puede fijar en este o aquel aspecto concreto, pero se halla siempre en un nivel más profundo que cualquiera de ellos.

El concepto del paraíso y su pérdida es de la mayor importancia para la comprensión de la existencia. Al hombre

que trata de comprender su existencia con todo rigor se le hace imposible considerarla, según es ahora, como si fuese la original.

Sea cual fuere el modo como haya que representarse el origen del primer hombre, desde el punto de vista de la evolución y de la historia, el concepto de paraíso nos da a entender que el hombre no llegó a adquirir su ser auténtico a través de un simple proceso natural, sino que ocurrió lo que el Génesis expresa al hablar del aliento de la boca de Dios, el llamamiento a través de la palabra de Dios y la configuración del primer «medio» o entorno. Ese concepto indica, además, que la pérdida de este paraíso —pérdida, por cierto, debida a la propia culpa— se sitúa en el tiempo que precede al comienzo de la historia actual. Constituye, así, el telón de fondo de todo lo que el hombre es y hace en la actualidad. Dicho concepto va implícito, como primer ingrediente de seriedad, en todas las afirmaciones que se puedan hacer acerca del hombre. Una confirmación de lo dicho la constituyen los numerosos mitos, sagas y cuentos en los que se repite el motivo de un estado anterior de inocencia y felicidad, que se perdió por culpa propia. Los mitos y sagas relativos al origen revisten un carácter confuso y fantástico, indicio de que no son primarios, sino el eco de un primer acontecimiento que encuentra su expresión en la Revelación.

Si se considera este asunto con mayor atención, se aprecia que la experiencia traumática de una primera pérdida y la melancólica búsqueda de lo antaño poseído forman un peculiar contrapunto. El paraíso perdido reside en el pasado al que no se puede ya volver, ya que, como dice la imagen del Génesis, ante la puerta del paraíso están, para defenderlo, las figuras angélicas de los «querubines y la llama de la espada que éstos blanden».

Así que el paraíso no puede ser reconquistado ya de una manera directa en su forma original. Pretenderlo no sería serio; sería fábula y saga. Ahora bien, no se puede renunciar a lo perdido; tiene que ser buscado y conquistado de nuevo. Pero esto debe hacerse en la seriedad de la existencia moral y religiosa, es decir, a través de un hacer y acontecer personales y en un plano distinto. No se puede

recuperar sin más un elemento de vida que se ha perdido. Quererlo a pesar de todo significa melancolía y nos liga al pasado; pero sólo se puede caminar hacia adelante. Cuando se ha roto en su inmediatez original una auténtica amistad, no se la puede restablecer sin más, sino que ambos interesados, a fuerza de comprensión, renuncia y una nueva aceptación mutua, deben alcanzar un nivel superior. Entonces, lo que de esta manera viene a la existencia no es la simple re-petición de lo perdido, sino que la pérdida es asumida en algo superior, y la nueva relación alcanza un valor y un compromiso vital de mayor dimensión que los precedentes. Consiguientemente, el paraíso no puede repetirse. Pero se dan intentos característicos en el hombre de recuperarlo sin llevar a cabo la superación personal básica que sería menester. Esta significaría que se conoce y acepta la nueva situación; que se reconoce la responsabilidad que de ella se deriva; que la pérdida sería superada a través de una nueva vuelta al origen del paraíso, a saber, al Dios que nos dirige la palabra, y mediante una labor de renovación, es decir, de expiación, que conduciría a un nuevo estado, a aquello que significa salvación y participación en la salvación.

Sin embargo, se dan intentos característicos por eludir esta renovación y reconquistar lo perdido por caminos intramundanos e inmediatos. No intentándolo al estilo de la melancolía, mediante la vuelta esforzada a lo que un día fue, sino pretendiendo suscitar el perdido estado de inocencia en una situación futura: la *utopía*. Esta significa algo distinto del simple aspirar a mejorar las condiciones del mundo. Implica más bien un aspecto religioso, a saber, la proyección del estado paradisíaco hacia adelante. Reflexionemos acerca de las grandes utopías que han surgido a lo largo de la historia —la República de Platón, el Reino milenario de los quiliastas, el Estado del Sol de Campanella, la unidad de cielo y tierra en la poesía de Hölderlin, el estado perfecto de los comunistas—, y veremos que en ellos el anhelo del paraíso perdido se proyecta hacia adelante. Pero esto sin querer lo que únicamente puede llevarnos «hacia adelante», mejor dicho: hacia Dios. El estado de existencia perfecta, según eso, tiene que hacerse realidad de manera más bien

inmediata, a partir del mundo, mediante un perfeccionamiento en continuo progreso. Pero eso es imposible. De ahí que en todas esas utopías esté latente el elemento de la infecundidad. La infecundidad orientada hacia adelante, como es infecunda la melancólica búsqueda de lo perdido en una proyección retrospectiva. Hasta qué punto es vana dicha pretensión podemos comprobarlo hoy en el intento —sea de tipo socialista o individualista— que conocemos como «estado del bienestar». En la medida en que dicha idea se hace realidad, se pone de manifiesto que una dirección estatal que pretende hacer efectiva la prosperidad universal acaba poniendo a los seres humanos bajo tutela; más aún, rebaja la seriedad de la responsabilidad personal y amengua incluso el estímulo para la creación y el esfuerzo. La melancólica reclamación de la perfección pasada y el utópico querer producir una perfección en el futuro son contrapolos de una misma fundamental impotencia, a saber, la del hecho de haber sufrido una pérdida.

SIN HOGAR Y EN CAUTIVERIO

En la imagen del paraíso, como hemos visto, corren parejas la idea de un ámbito delimitado y la de unas condiciones generales de existencia. La afirmación de que el hombre perdió el paraíso suscita, por su parte, una doble observación: haber sido expulsado del recinto acogedor y haber caído del estado de perfección. Con lo cual se afirma algo acerca del estado del hombre después de aquel acontecimiento, y vamos a tratar de comprenderlo. Debemos para ello analizar un contexto muy complejo, y yo les ruego que sigan conmigo su desarrollo.

La imagen de la expulsión de un recinto suscita de inmediato la pregunta: expulsión, ¿hacia dónde? La respuesta —siguiendo con la misma imagen— reza así: hacia «fuera» del paraíso. Pero este «fuera» puede ser pensado de modo no espacial, pues «paraíso» tenía que ser la totalidad del mundo, visto en estado de unión con Dios. De esta manera, la respuesta concluye: son expulsados hacia un estado de desvinculación, de falta de hogar, de exilio.

El fenómeno de la falta de hogar nos sale históricamente al paso bajo múltiples formas. Ahí está en principio la situación de los recolectores, cazadores y pastores, que no tienen un lugar fijo de residencia. Se objetará en seguida que en estos casos se trata de un nivel de cultura a través del cual el hombre accede a otro. Dejémoslo así... Se dan, además, las migraciones de pueblos enteros, cuyo ámbito de vida y alimentación resulta ya insuficiente y quieren asentarse en otro sitio. También éste parece un fenómeno completamente «normal»; sólo hay que tener en cuenta que en este caso actúan, no sólo la necesidad, sino también un desasosiego interior; que se producen devastaciones innecesarias, que proceden del odio de los apátridas contra los sedentarios, del guerrero contra el que trabaja en paz... Se añaden a esto innumerables expediciones bélicas que no tienen en absoluto una finalidad constructiva, sino solamente el afán de destruir; pensemos, por ejemplo, en los viajes bélicos de los vikingos o en las invasiones de los tártaros. Se da, además, el fenómeno de la inseguridad, aun dentro de unas condiciones estables de existencia. Precisamente, hoy día nos sentimos intranquilos ante el gran porcentaje de seres humanos que, por deficiencias socio-económicas, no «habita» en realidad, sino que «se halla alojado» de alguna forma... A partir de aquí, el fenómeno se prolonga hasta el ámbito interior del ser humano. ¿Cuántos hombres tienen la conciencia de encontrarse «en casa» consigo mismos? ¿De recibir del entorno lo que éste les debe proporcionar, es decir, espacio vital, apoyo y protección? ¿Cuántos creen aportar al entorno aquello de lo que éste debe ser expresión, o sea, el propio ser y las propias energías creadoras? Vistas las cosas con detalle, se percibe que los hombres que se encuentran en semejantes condiciones constituyen la parte más pequeña.

Si a partir de aquí ahondamos todavía más, encontramos ciertas formas de experiencia de la existencia: la inseguridad, el exilio y el vacío como estados de vida... Esta experiencia alcanzó una expresión históricamente relevante cuando un cambio estructural de las formas culturales suscitó en el hombre el sentimiento de encontrarse desplazado. Recordemos la actitud y la filosofía de la Stoa, en las postrimerías

de la Antigüedad. El estoico tiene la impresión de que el mundo no le da un trato amistoso, no lo apoya. Por eso se ejercita en abandonar por propia cuenta todo aquello que le puede ser arrebatado y concentrarse en aquello que es esencial para él: su puro yo. Una parecida sensación de desplazamiento conmovió al hombre de los comienzos de la Edad Moderna, al comprobar cómo se derrumbaban las estructuras del modelo de vida de la Edad Media, que le proporcionaban un asentamiento espiritual. Dice Pascal que se sentía tragado por los abismos de lo infinito, y no encontraba ni el cuándo ni el dónde ni el cómo en que poder estar [5]. Este mismo sentimiento lo encontramos hoy de nuevo en la filosofía extremista de la existencia. Esta nos habla de la angustia fundamental del hombre, que siente cómo el propio ser finito, sin una situación que le proporcione seguridad, se mueve por la existencia rodeado por la nada, que tiene poder y pone en cuestión al ser finito. Dice que la existencia es una realidad destinada a la muerte; afirma incluso que no existe en absoluto ni orden ni sentido, sino que es incumbencia del hombre ver cómo se afirma a sí mismo en el absurdo radical.

Habría así muchas cosas que decir aún, con sus correspondientes razones psicológicas, sociológicas e históricas absolutamente obvias, pero en las que se perfila un sentido de conjunto, a saber, aquello que la expulsión del paraíso representa: la falta de hogar. Con el término «hogar» no se alude a nada de tipo idílico; no se sugiere la posibilidad de sentarse al calor detrás de unas puertas seguras, sino una relación fundamental con el Ser. En el paraíso, el hombre se hallaba relacionado con las cosas de tal forma que estaba cerca de ellas y ellas estaban cerca de él. «Cerca» en el sentido cualitativo de comprensión, acuerdo, participación. Puede estar junto a ellas, con ellas, en ellas. La misma relación tiene consigo mismo: se siente consigo como en casa, y se conoce. Todas las tareas que llevan a apropiarse del mundo y todas las audacias que impulsan a salir fuera entran en su situación, pero están penetradas de la cercanía que procede de Dios y del acuerdo con El. Todo esto se pierde, y en vez del mundo confiado aparece un mundo

[5] PASCAL, *Pensées* (Ed. Brunschviecg, 1912), 4.ª ed., 72, p.206ss.

extraño. No nos es lícito encubrir esto con la euforia del riesgo, con la satisfacción de sentirnos como en casa en el «medio» conquistado y configurado por nosotros. Se trata de un sentimiento básico que irrumpe una y otra vez en momentos críticos, incluso cuando se está entre la multitud, entre la masa; sí, entonces especialmente; a pesar de sentirse el hombre rodeado por todas partes de instalaciones, organizaciones y funcionarios.

Una forma patológica de expresar esta sensación de exilio es la falta de contacto o de relaciones en la que el hombre tiene la impresión de que, entre él y las cosas, hay una zona de separación que no puede superar. Los hombres se hallan distantes y no puede ir hacia ellos. Se siente distante también de sí mismo, y se le escapa su ser de las manos. Todo esto puede agudizarse hasta llegar a las experiencias de vacío y pérdida de sentido. Este riesgo es existencial y, visto en conjunto, no hay cultura que lo anule. Ni el progreso en la satisfacción de las necesidades, ni la mejora del sistema económico o la estructura social eliminan la posibilidad de sentirse exiliados en la existencia; más bien podría afirmarse lo contrario.

Como todos los elementos de la vida inmediata, esto tiene un contrapunto dialéctico: el cautiverio. El mismo hombre que se siente fundamentalmente un extraño —sensación que persiste por bien que el hombre conozca a las personas y las cosas— convierte esta sensación, una y otra vez, en la de estar prisionero de las cosas. Si ustedes analizan la existencia, las distintas formas de relacionarse el hombre con el mundo, descubrirán incesantemente cómo sucumbe ante los objetos. El trabajador cae en el hechizo del trabajo; no por la necesidad externa de consagrarse a él, sino por afán de ser dominado interiormente por él. El que se dedica a tareas de creación experimenta la presión de producir; el inventor se ve impulsado a «hacer algo que funcione»; el investigador oye la llamada de lo desconocido; el caminante, la de lo lejano. Es inmensa la cantidad de formas que tiene el hombre de sucumbir ante lo otro: ante la familia, con sus lazos biológicos y sociológicos; ante lo superior, en el orden de lo social; ante el equipo de trabajo; ante la persona que se ama, lo mismo que ante aquella a quien se odia.

Esto puede ir en ascenso hasta llegar a dar en la servidumbre; pero, básicamente, es inherente a todas las relaciones humanas y representa una de las tareas fundamentales del *ethos* social. Sin olvidar la claudicación ante uno mismo: la vanidad; la ceguera respecto a las posibilidades negativas de la propia estructura y del curso vital del entorno; las coacciones, hábitos y pasiones, en todas sus formas. Por todas partes se corre el peligro de que la relación con lo existente pierda la libertad y sucumba ante ello [6]. En la misma dirección se encuentra el sucumbir ante la realidad, el caer prisionero de ella. Es el reverso del sentirse «extraño». Lo que entonces tiene lugar no es auténtica proximidad, sino pérdida de la libertad. El hombre dominado por una pasión no se siente amparado en ella; el objeto al que ella se refiere le resulta extraño en todo momento, hasta el punto de que puede llegar a adoptar el carácter de lo demoníaco. Se tiene la ilusión de poder encontrar en tal objeto algo cercano y seguro, para experimentar una y otra vez que era sólo apariencia... Todos los planteamientos dionisíacos, todas las doctrinas que se entregan a «la vida», a «la naturaleza», prometen cercanía. Pero lo que en realidad se produce es destierro. Cosmovisionalmente, esta atormentadora paradoja encuentra expresión en las imágenes monístico-panteístas del mundo. Estas están dominadas por la poderosa fuerza de atracción que ejercen el todo, la gran unidad, la profundidad de la existencia, y prometen que tal atracción podría conducir a una auténtica intimidad, una auténtica participación. Pero de nuevo vuelve a ponerse de manifiesto que esto no es más que una ilusión y se ha confundido acercamiento con cautiverio, comunidad con destrucción de la dignidad de la persona.

En esto se evidencia también la pérdida del paraíso; porque paraíso es proximidad en respeto, comunidad con el ser en libertad personal.

[6] La forma religiosa en que esto se manifiesta es la conciencia mítica. Los dioses son el resultado del hecho de sucumbir ante el valor religioso, que se da en todo ámbito mundano, en toda manifestación de vida.

LA MUERTE

Si preguntamos cómo expresa la Revelación las consecuencias de la primera culpa, nos encontramos con dos afirmaciones de carácter peculiar. Son muy concretas y dicen así: consecuencia del pecado fue la muerte; y consecuencia del pecado fue el pudor. Hablemos ahora de la primera afirmación.

El texto del que se trata es éste: «De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día en que de él comieres, ciertamente morirás» (Gén 2,16-17). Y después del pecado: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres, y al polvo volverás» (Gén 3,19). Se da a entender así que en el estado de vida que llamamos paraíso no habría habido muerte. Esto no quiere decir, desde luego, que los hombres habrían seguido viviendo para siempre, porque en este caso tendría que venir inmediatamente la afirmación de que habrían permanecido siempre jóvenes y vigorosos. Así se expresan el mito y su hijo, el cuento. La vida es un acontecer del tiempo; pero todo acontecer tiene una forma, lo mismo que el estar en el espacio. Esa forma, por necesidad esencial, habría tenido principio y fin. Pero el fin no habría sido la muerte tal como nosotros la conocemos.

La pregunta relativa a cómo habría sido ese fin no encuentra una respuesta terminante; porque las cosas siguieron un camino distinto. Tan sólo es posible hacer una suposición, que se apoya en las escasas afirmaciones de la Revelación y en las indicaciones contenidas en la doctrina relativa al ser humano.

La antigua concepción del ser del hombre dice que «consta de alma y cuerpo». Esta afirmación es equívoca. «Cuerpo» y «alma» no son ámbitos o realidades cerrados en sí mismos que se hubiesen yuxtapuesto, de modo que el resultado de la unión fuese «el hombre». Más bien hay que decir que el cuerpo humano está configurado espiritualmente en cada elemento de su ser y cada momento de su existencia; así como, a la inversa, toda la vida espiritual está siendo influida por lo físico. Al «mero cuerpo» no lo encontramos nunca;

lo humano-corporal está siempre determinado por el espíritu. He aquí un hecho hasta tal punto común que no tomamos conciencia de ello. Todo intento de sentir el propio cuerpo como un cuerpo animal nunca tendrá éxito. Evidentemente en él están contenidos, tanto constructiva como genéticamente, todos los elementos del cuerpo animal, pero se hallan determinados en cada punto por el espíritu... A la inversa, el espíritu humano nunca puede ser comprendido como una espiritualidad separada. En realidad, no se da ningún proceso espiritual que no sea al mismo tiempo un proceso físico; lo cual es válido tanto cuando se trata de los pensamientos más abstractos como de las más puras intenciones. Sin duda, nos vemos a veces en la frontera con lo animal —extrahumano—; incluso, con lo inanimado —no viviente—. Pero esto significa la frontera con la imposibilidad de subsistir humanamente, con la destrucción. Igual que experimentamos en determinados aspectos el acercamiento a lo puramente espiritual; pero también visto como la frontera con la destrucción. Ambas formas de experiencia se presentan como una amenaza en ciertas circunstancias patológicas.

La antropología muestra al hombre, con claridad cada vez mayor, como una unidad viviente; tan decididamente, que corre riesgo de considerar lo espiritual como mera cara interna de lo corporal y, viceversa, el cuerpo como una mera forma de realización del espíritu. Esto sería, a su vez, falso desde el otro punto de vista; porque a la esencia de la unidad humana pertenece la tensión entre ambos aspectos. A todo acto de conciencia, todo juicio de valor, toda elección, toda actividad configuradora le es inherente dicha unidad y solamente a partir de ella es posible.

Es sumamente significativo para nuestra cuestión el hecho de que el estado de la vida corporal está siempre determinado por el elemento moral-espiritual. Nos encontramos con actividades que sólo pueden comprenderse en función de las energías procedentes del deber, la fidelidad, el amor; pero estas energías son humanas, es decir, están encarnadas. En la medida en que el hombre toma en serio sus tareas y conflictos personales, su expresión se transforma; a esto lo llamamos «espiritualización». Mas, cuando eso ocurre, el cuerpo no viene a menos, sino todo lo contrario. El sem-

blante, la forma y el gesto de un hombre que vive así desde su interior son «corpóreos» en un grado superior a lo que son en un hombre sano, robusto y deportivamente ejercitado cuyo interior no esté desarrollado y sólo se mueva por instinto de ambición.

Y ahora la doctrina del paraíso afirma lo siguiente: el primer hombre se encontraba en una relación de trato sincero con Dios, vivía de la voluntad del mismo, y a partir de ahí hacía realidad lo que es la verdad del ser humano. El influjo de esta interioridad sobre su ser era tan claro y vigoroso que de él se seguía un estado de vida en el que no se hubiese llegado a la muerte tal como nosotros la conocemos. El final habría consistido en un acto que podríamos entrever de alguna manera en los hombres que llevaron a cabo muy intensamente un proceso de purificación y entrega interior, de espiritualización. La muerte habría sido una «transformación». Más no podemos decir.

Hacemos bien en tratar de esclarecer los aspectos que nos dificultan tomar en serio lo que dice la Revelación. Nuestra concepción actual del hombre se encuentra en una determinada orientación. La experiencia universal nos dice que los hombres que nos han precedido han muerto, lo mismo que todo el mundo sabe que tiene que morir. En la medida en que el pensar del hombre se halla científicamente determinado, clasifica el ser humano bajo el concepto genérico de vida orgánico-animal y ve, por consiguiente, la muerte como algo evidente y natural. Se parte, además, de un supuesto que no se discute en absoluto; más aún, ni siquiera se formula como principio, sino que simplemente se acepta como evidente que el hombre, tal como lo conocemos —el de hoy día, con sus fases de desarrollo histórica y biológicamente comprobables— es «el» hombre sin más. Según esto, todo lo que puede afirmarse acerca del hombre hay que entenderlo en función de ese modelo. Y por lo que hace a los aspectos que se encuentran en nuestra inmediata conciencia de la existencia y, según los cuales, la muerte no aparece como normal ni como algo que viene simplemente dado con lo humano, son relegados al mundo de las concepciones idealistas; esto es, a los cuentos, a la poesía y a aquellos fenómenos extraños que podemos de-

nominar «el teatro de la vida». Aquí puede expresarse la protesta contra la muerte sin entrar en conflicto con la conciencia «realista».

Si, frente a eso, queremos comprender el sentido de la Revelación, tenemos que tener una idea clara del supuesto que se halla en la base de su concepción del hombre; a saber, que tal como éste se presenta hoy día y en el curso de su historia no es el hombre propiamente dicho, el que hace justicia a su esencia y el querido por Dios; que más bien ha sucedido algo —un acontecimiento, una acción, una decisión— que le puso en contradicción con los supuestos originales de su existencia; que, a partir de ese hecho, todo su ser experimentó un cambio que pertenece, es verdad, al conjunto de su existencia actual, pero no tiene en él el carácter de lo esencialmente necesario y verdadero, sino el del desorden, y es causa de desorden en la totalidad de la existencia.

Aquí radica la gran dificultad para entender la Revelación. A partir de aquí lo que ella dice aparece sin más como no realista, como no serio; científicamente hablando, como mito. Mientras los modos de pensar se contrapongan de esta manera, no hay diálogo posible. Si de verdad se quiere un auténtico diálogo, la interpretación de la Revelación tiene que estar dispuesta a aceptar, con todas sus consecuencias, cualquier resultado de la ciencia siempre que sea tal. Por otra parte, tiene que darse, al menos, la disposición a aceptar como «hipótesis de trabajo» las afirmaciones de la Revelación, procedentes de una tan profunda y larga experiencia, y preguntarse si, a partir de ella, no pueden comprenderse mejor determinados datos de la conciencia humana o incluso si no es sólo a su luz como podemos comprenderlos realmente.

Que en la comprensión actual de la muerte hay algo que no está en regla es cosa que puede comprobarse ya en la misma manera como se piensa y se habla acerca de ella. Apenas hay otro fenómeno fundamental de la existencia acerca del cual se falte tanto y tan obstinadamente a la verdad como en el caso de la muerte. La mentalidad científico-natural califica la muerte como evidente y natural, aunque lo más íntimo de la conciencia proteste en contra de

ella. A partir de aquí trata de llegar a una aceptación estoica de lo inevitable, si es que no se declara a la muerte incluso como algo razonable, grande y elevado... A lo largo de toda la historia nos encontramos con la idea dionisíaca que pretende comprender la muerte como contravalor de la vida, dentro de una unidad de orden superior. Sobre todo, aproximando al máximo la muerte al sexo o al eros [7]; según lo cual, procreación y muerte, nacer y morir son acontecimientos fundamentales, fuerzas elementales de la existencia, cuya grandeza y poderío representan. Es característico de esta corriente de pensamiento que la dirección de la valoración no va de abajo arriba, sino en sentido contrario, es decir, que el hombre es comprendido desde una perspectiva inferior, desde la vida natural. Otro encubrimiento de la realidad de la muerte lo constituyen los heroísmos [8]. Es verdad que el hombre debe estar dispuesto a arrostrar la muerte con la actitud moral adecuada, e incluso estar pronto para aceptarla de manera animosa y enteramente voluntaria para defender valores supremos. Pero se da lugar con ello a un entusiasmo por la muerte que, ya por su modo de expresarse, se muestra ilegítimo; prescindiendo por completo del hecho de que ese entusiasmo va con frecuencia unido, de la forma más penosa, a segundas intenciones de carácter utilitarista, de estrategia, etc.

En traidora contraposición a estas formas de afirmación de la muerte se encuentran todas aquellas artes, disposiciones y exhibiciones en las que se delata la tendencia a hacerla desaparecer. El hecho de la muerte fue antaño un elemento de la vida de la familia; hoy día, es desplazada al hospital. Antes, el entierro y la sepultura eran elementos integrantes de la existencia social; hoy, el entierro ha desaparecido ya de la imagen que tenemos de nuestras calles. En muchos lugares, el cementerio adopta cada vez más el carácter de un parque, y el cadáver es acicalado de tal manera que presenta el aspecto de una persona dormida... Procedimientos todos ellos que llegan a hacer desaparecer un componente fundamental de nuestra existencia.

[7] Véase *Tristán e Isolda,* de Richard Wagner.
[8] Véase la mística de la muerte en las *Elegías de Duino,* de RILKE.

No podemos, por otra parte, olvidar el absoluto cinismo con el que la política, que se va haciendo cada día «más política», se comporta con el hecho de matar: éste pierde el carácter propiamente humano y se convierte en una simple medida de eliminación que, cumplimentada con exactitud científico-técnica, quita de en medio lo que estorba.

A esto se añade algo que apreciamos solamente cuando eliminamos todas las mentiras que se tejen alrededor de la muerte, tanto las de carácter naturalista como las dionisíacas, tanto las heroicas como las razonables: el humillante aspecto de la muerte; el hecho de que la persona del hombre, con su dignidad, su libertad, su relación con los valores absolutos, su vida entera de responsabilidad, esté sometida a un poder que se le impone desde fuera o que surge desde dentro de ella; poder, empero, al que el hombre personal no puede concederle jamás el derecho a imponerse.

Lo antedicho nos capacita para apreciar la realidad de la que aquí se trata, a saber, que la muerte, tal como se presenta hoy, no resulta inteligible por sí misma. El carácter de destrucción y sinsentido a ella inherente no se puede compaginar con la irrenunciable exigencia de nuestra persona de que las cosas marchen como es debido, que entre los acontecimientos de la vida haya una relación que tenga sentido, que se pongan de manifiesto las posibilidades de la existencia y se desplieguen convenientemente. El que de verdad sabe algo acerca de la muerte sabe también que, para esclarecer su más íntimo carácter, no se puede aducir sentido suficiente alguno a partir de la vida inmediata del individuo aisladamente considerado; como tampoco se puede aducir sentido alguno desde el contexto de toda la vida y de la historia humana.

Se advierte una protesta elemental del hombre contra la muerte. No se trata de la natural resistencia de la vida a ser destruida, tal como se aprecia en cualquier animal. Se comprende el sentido de tal protesta y se la estima como es debido solamente cuando se considera y se vive lo que son la persona y la existencia personal, con su dignidad y su responsabilidad. A partir de ellas, el hombre sabe que la muerte es algo que no está en orden. Esta protesta no queda neutralizada al pensar que la muerte es inevitable; ni

pierde fuerza al tener en cuenta consideraciones éticas y humanas que puedan llevar a comprender la muerte de forma acertada. Una protesta que todos los intentos de naturalización e idealización de la muerte tratan en vano de suavizar; pues la muerte está ahí, reclama una respuesta, y no la recibe de la mera existencia natural. Sólo se la da la Revelación y, de manera imprecisa, sus remotas resonancias en sagas y cuentos.

Hasta aquí hemos hablado del proceso mismo del morir; pero la muerte, vista como poder letal, abarca un campo mucho más amplio.

En el Nuevo Testamento es san Pablo quien ha comprendido este fenómeno y habla de él a base de una profunda experiencia. En el capítulo quinto de la carta a los Romanos se lee: «Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado... Pues como, por la transgresión de uno, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte...» (Rom 5,12-17). En el capítulo séptimo exclama: «¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,24). Y en el capítulo octavo: «Pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,20-21).

En la muerte no solamente se da la ruptura de la vida individual que se opone a la voluntad de vivir y a la conciencia de sentido del hombre viviente; se da también el poder de la muerte: el imperio de la muerte; su tendencia a extenderse; la intromisión del poder letal en la totalidad de la vida. Sólo el hecho de que la muerte sea el modo como termina la forma de la vida hace que vaya actuando de antemano sobre cuanto esta forma encierra. Las cosas humanas únicamente pueden ser pensadas ahora si llevan dentro el morir. No existe plan alguno para el futuro sin la posibilidad de la muerte, que todo lo atraviesa; no hay comunidad alguna sin la posibilidad de su disolución por causa de la muerte. Toda empresa, toda palabra llevan dentro de sí la esperanza en el éxito, pero también la conciencia

de que la fatalidad de la muerte puede interferirse con su poder destructor. Toda afirmación acerca de la importancia histórica de un ser humano encierra la posibilidad de que puede morir y por ello faltar.

Sólo podemos hablar con verdad acerca de las cosas humanas si incluimos en nuestro lenguaje la finitud del ser humano: la limitación de su ser, de su obrar, de su duración. Pero la finitud reviste para el hombre, tal como vive en nuestra historia, el carácter del morir. «Límite» es en lo humano simplemente «muerte». De modo que el pensamiento acerca de ella ejerce su influjo en todo. Ahora bien, si, como hemos dicho, la muerte no es algo perfectamente natural, si significa una «quiebra de sentido» radical que afecta ineludiblemente a la existencia, entonces implica en sí un poder que lo traspasa todo. Este poder encuentra su expresión en los estados anímicos de depresión, melancolía, vacío de sentido... Se expresa también en la angustia. En nuestro tiempo, amenazado por peligros tremendos, exteriores e interiores, dicho poder ha llegado a convertirse en una filosofía polarizada en torno al análisis del ser meramente finito. De la existencia humana destaca, sobre todo, el hecho de que el hombre, al ser por esencia finito, se da en un ser finito. Todo está amenazado precisamente por ese carácter de finitud. Pero el nombre de esta amenaza es la «nada»; una instancia que ha llegado a revestir un neto carácter mítico. Pensándolo sobriamente, significa que lo finito no es absoluto; que tiene que ser sostenido por Dios, pero Dios desaparece del pensamiento. En su lugar hace acto de presencia, como su espectro, la «nada», que se convierte así en un poder.

A esto se añade el matar y el impulso de matar. Aquí se hace activo el hecho de que el hombre es un ser sometido a la muerte. ¡Qué reveladora resulta la circunstancia de que la primera acción humana de que se habla después de la pérdida del paraíso sea el asesinato del hermano contra el hermano! (Gén 4,8). Una mirada sincera al interior del ser humano tal como éste es en verdad, a la realidad que nos rodea y al desarrollo de la historia muestra lo horrible que es la voluntad de matar. El Racionalismo y el Naturalismo entienden el asesinato como parte de un fenómeno universal

que se llama «lucha por la existencia». Pero hace falta estar ciego y ser, en el fondo, un prófugo de la verdad para no ver qué distinto es el matar humano del matar animal. El animal mata porque lo necesita para subsistir, y sólo en la medida en que lo necesita. En el hombre las cosas ocurren de otra manera. Lo que en verdad conduce al hombre a matar son impulsos de naturaleza negativa: envidia, celos, voluntad de poder, crueldad, furia destructiva, agresividad procedente del miedo o del complejo de inferioridad, que pretende compensarse mediante la destrucción del otro, la avaricia, etc. Aun allí donde el matar resulta racional, es decir, está fundamentado en las exigencias de la vida, la supuesta «necesidad» se da a menudo únicamente porque la voluntad de matar impide dar a la vida una ordenación en sí perfectamente posible. Triunfan aquí la ocultación, la idealización, la falacia. Si se examina con precisión todo lo que se monta so pretexto de las «necesidades» del honor, del prestigio, de las exigencias de la vida nacional, de los callejones sin salida de la historia, y que luego se graba en las mentes con las técnicas de la diplomacia, la publicidad y la propaganda, es como para perder la fe en la honradez humana. Si se dirige la vista hacia lo que los últimos decenios han hecho posible como la forma más horrible de matar, a saber, el exterminio frío por procedimientos técnicos, hay que decir que lo que ahí ocurre es una obra maestra de la ceguera, más aún, de la mentira, que no quiere ver lo que está sucediendo. Esto no es lo mismo que cuando un animal mata a otro; es expresión del desconcierto y la deformación de lo más íntimo del hombre. A ello alude justamente la palabra de la Escritura cuando dice que «por el pecado entró la muerte en el mundo»: la muerte del hombre tal como es ahora; el poder de la muerte tal como en la actualidad ejerce su influjo en la historia.

Y ahora quisiera ofrecerles un tema de reflexión. Desde algún tiempo —es difícil precisar desde cuándo—, ¿no ha ocurrido algo que sólo puede denominarse «capitulación ante la muerte»? ¿No va relajándose la protesta contra la muerte de la que hablábamos anteriormente? Una relajación que va unida con el debilitamiento del sentido para lo personal, el honor y la dignidad del hombre; proceso que tiene que

estar relacionado con la masificación de la existencia humana, por una parte, y, por otra, con la racionalización técnica. He aquí unas tareas de naturaleza ética que, al parecer, no se han afrontado todavía.

Hay que pensar, además, en otra cosa que no es comprensible en su sentido propio de forma espontánea: el afán de matar y aniquilar se dirige también contra el espíritu. En principio, contra lo espiritual, contra la ciencia, el arte, el derecho, el orden, la formación; en una palabra, contra la «cultura» en su más amplio sentido. La historia informa acerca de las erupciones de ansias salvajes de destrucción de las obras y los ordenamientos con los que el hombre se había esforzado por lograr una existencia bien configurada y plena de valores; y esto no sólo se dio entre los hunos y los tártaros. La destrucción de las ciudades, y precisamente del centro de las mismas, durante la última guerra habla bien a las claras. En toda guerra estalla no sólo el impulso de inutilizar lo que es importante desde un punto de vista militar, sino también el de destruir la forma de vida del enemigo.

Con todo, a lo que propiamente aludo aquí es a la voluntad de atacar, no sólo lo espiritual, sino al espíritu mismo, al alma del ser humano. Pero ¿es posible inferir daño al espíritu en cuanto tal? ¿Puede ser lesionado el espíritu? No nos referimos aquí a lo que la psiquiatría entiende por daño psíquico o enfermedad del espíritu. Se trata de perturbaciones que se dan en las bases psíquicas de los procesos espirituales, en las relaciones de los impulsos entre sí y con el orden moral y social, etc. Lo que deseamos subrayar son los daños ocasionados al espíritu en cuanto tal. Pero, se replicará de inmediato, el espíritu es inmaterial, simple y, por lo mismo, inatacable. Esto es verdad. Pero el espíritu está vinculado a lo absoluto; entre sus formas de manifestación mencionamos, ante todo, la verdad. El espíritu está esencialmente referido a la verdad; si esa relación se destruye, el espíritu enferma. No aludimos con ello al hecho de que el hombre mienta alguna vez; o que lo haga con cierta frecuencia, siempre que distinga entre verdad y mentira y sepa que la mentira sigue siendo un mal. Otra cosa es cuando se siente inseguro en su relación con la verdad. Una vez más, no se trata sólo de que al hombre

le asalte la duda, que alguna vez afecta a todo el que se encuentra con problemas; sino de que incurra en el escepticismo radical. El problema es que la verdad deje de ser para él un canon de valor y un vínculo personal de moralidad. Es entonces, y a partir de ahí, cuando su espíritu enferma. Esto es importante para entender la época en que vivimos. En la conciencia común, el valor de la verdad ha perdido en buena medida su grandeza y la validez de su exigencia. Dicho valor es supeditado a los valores del poder, la utilidad, etc. Se configura así una actitud humana que no siente ya en absoluto la obligatoriedad de la verdad; que ve la importancia de la afirmación únicamente por la eficacia que suscita. La mentalidad totalitaria piensa así. Para ella no existe distinción entre lo verdadero y lo falso; sólo entre lo útil y lo nocivo.

En los Estados totalitarios —durante doce años entre nosotros, y desde 1917 en los Estados comunistas— ocurre todavía algo peor, esto es, el sistemático esfuerzo por destruir en el hombre el sentido de la verdad. Es decir, no sólo se le miente acerca de éste o aquel asunto; se procura que pierda en absoluto el sentido de la verdad. El motivo es claro: un hombre así sufre una quiebra en el centro espiritual-personal de su ser, y el poder estatal puede servirse de él como quiera. Las formas exteriores más temibles de este fenómeno son los procedimientos con que los hombres son llevados al agotamiento por medios químicos y técnicas psicológicas, hasta el extremo de llegar a hacer acerca de sí mismos todo tipo de afirmaciones a requerimiento de los miembros del Partido y del Estado. El resultado final son unos seres que, desde el punto de vista externo, siguen siendo «hombres», pero que en su núcleo espiritual quedaron destruidos. La voluntad de matar va dirigida en estos casos al espíritu. Quizá sea ésta la exacerbación más temible de lo que significa el poder de la muerte.

EL PUDOR Y EL DESORDEN

Como expresión inmediata del estado originado por la rebelión del hombre contra Dios, el Génesis se sirve de la palabra vergüenza. Dos veces se habla de ella, ambas en conexión con la desnudez. El primer pasaje es Gén 2,25:

«Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello». He aquí el estado de desnudez como expresión espontánea del ser humano, como expresión de naturalidad y franqueza. Ahora bien, la vergüenza es, ante todo, un sentimiento de advertencia y puesta en guardia; hace que el hombre que lo siente se cubra, se oculte, huya. De este sentimiento se dice que no existía en el primer estado del hombre; con lo cual se da a entender, a su vez, que no había motivo alguno para que se diese. Por segunda vez se habla de la vergüenza tras la rebelión. Dice el texto: «Abriéronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores» (Gén 3,7). Y nuevamente: «Oyeron al Señor Dios que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron del Señor Dios el hombre y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó el Señor Dios al hombre, diciendo: "¿Dónde estás?" Y éste contestó: "Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí". "¿Y quién, le dijo, te hizo saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol del que te prohibí comer?"» (Gén 3,8-11). Este pudor hace que el hombre se sienta inseguro de sí mismo; que encuentre amenazadora la cercanía de Dios, en la que anteriormente había vivido con naturalidad, que huya y se esconda.

La interpretación de esta afirmación de la Revelación —lo mismo que la interpretación del fenómeno del pudor en sí considerado— se ve dificultada por algo que es preciso aclarar previamente. Hemos hablado ya, en el análisis del paraíso, de la concepción ampliamente extendida que sitúa al mismo en una relación esencial con la vida sexual y con las crisis de la misma. Según ello, el árbol de la prueba habría que entenderlo como el símbolo de la realización sexual, y su prohibición como la restricción que se impone al hombre. Esto es lo que se expresa en el arte figurativo moderno, en las enseñanzas de los mitos, en la psicología profunda, por no hablar de la literatura vulgar y sus suciedades. Esto proyecta sobre la totalidad del mensaje de la Revelación, tan grandiosamente construido y tan estrictamente espiritual, una luz vidriosa. Hay que liberarlo de ella a fin de poder reflexionar con tranquilidad acerca del mismo.

Tal interpretación descansa sobre este supuesto: la totalidad del contexto sería la descripción simbólica de lo que ocurre en la evolución vital del hombre contemporáneo. Se ignora, por consiguiente, que el relato dice de una manera expresa algo distinto: el hombre al que se refiere el relato bíblico no es precisamente el hombre actual. Pero se rechaza la existencia de ese estado anterior respecto al del hombre de hoy, porque se supone *a priori* que no puede darse más que «la naturaleza», y por cierto la que existe ahora. Tal rechazo obstruye de antemano el camino a la comprensión. Esta interpretación afirma: en un principio el hombre estaba desnudo y no sentía vergüenza; es decir, no sentía la fuerza del instinto, se encontraba, por tanto, tranquilo con esa especie de inocencia que se atribuye al niño o al hombre de los pueblos que viven en conformidad con la naturaleza. La unión sexual le estaba prohibida. En primer lugar, debido al orden natural, que impide que tenga lugar demasiado pronto; además, debido a la institución objetiva que pretende crear un orden de comportamiento sexual, tan importante desde el punto de vista social: el matrimonio. Pero este orden se complica, porque detrás de la prohibición está también la envidia de los mayores a los más jóvenes, el fariseísmo de los ya establecidos, etc. Se complica todavía más debido a la idea mítica según la cual la vitalidad y la actuación de la misma significa un poder mágico, por lo cual el que la ejerce se hace más fuerte que los demás. Dios aparece, según eso, como la personificación de todas las fuerzas objetivas del orden: la naturaleza y sus leyes, la sociedad y sus reglamentaciones. Mas aparece también como el que reivindica para sí todo poder mágico, a fin de que su soberanía quede garantizada; y prohíbe, por consiguiente, a sus súbditos lo que pudiera hacer peligrar su posición. Por eso, si el hombre pretende llegar a la plena posesión de sus energías espirituales y su fecundidad vital, contraviene el mandamiento. Con ello se convierte en vitalmente poderoso y señor de sí mismo, pero a un precio muy duro, a saber: el de la mala conciencia. Si el orden le hubiese dejado libertad, lo habría hecho con buena conciencia; ahora, en cambio, ha «tenido que hacerlo» desde la rebeldía, con lo que aparece la figura del «tentador» como la personificación

de esta necesidad. Experimenta como mala la realización de lo que debería ser justo y evidente, y se siente a sí mismo manchado. Expresión de esto es el hecho de que el estado de desnudez —es decir, el hacerse patente su instinto— aparece como algo que no debería ser, o sea, como objeto de vergüenza. Esta interpretación no sólo es falsa, sino desleal, porque fuerza al texto a mostrar un sentido que obviamente no tiene. No hay una palabra en él que diga que la realización vital sea algo vedado; al contrario, se subraya el hecho de que los hombres fueron creados como varón y mujer, que tenían que realizarse vitalmente y dominar la tierra mediante una numerosa descendencia. Pero todo esto de común acuerdo con Dios; y, por tanto, consigo mismo, y con todas las cosas. De esta manera, después de la realización sexual, su desnudez habría seguido siendo natural y libre, y no habría supuesto un motivo de vergüenza. Con ello queda dicho que el sentido nuclear de este sentimiento no es primordialmente de naturaleza sexual.

La culpa del primer hombre no consistió en querer realizarse en el nivel de los instintos, ni querer ser personalmente mayor de edad y señor de sí mismo, ni querer adquirir conocimiento. Consistió, más bien, en que «quiso ser como Dios» (Gén 3,5); subvertir la verdad fundamental de la existencia, que afirma: sólo Dios por sí mismo es el que es y el que por su propio derecho es Señor del mundo; el hombre, en cambio, es lo que es por mediación de Dios, y es señor por gracia de Dios. Si el símbolo de la prueba se llama «árbol de la ciencia del bien y del mal», esto no quiere decir que el hombre no tuviese que adquirir ningún conocimiento, sino, al contrario, tenía que adquirirlo, pero llevando a cabo respecto al árbol la opción acertada; situándose en el momento crítico en la verdad fundamental sobre la que todo se apoya: la obediencia respecto al Señor verdadero. Esto no lo hizo; «conoció el bien y el mal», efectivamente, pero de manera falsa, y el conocimiento que hace al ser humano libre y fecundo se convirtió en el descubrimiento de la íntima falsedad de lo ocurrido. En el relato de la creación se dice también con una ironía tremenda —asumo la traducción de Martin Buber—: «... la mujer... tomó de su fruto y comió, y dio también de él a su marido, que

también con ella comió. Abriéronse entonces los ojos de ambos y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores» (Gén 3,6-7). A esta interpretación le falta el encanto de la ambigüedad. Pero, en cambio, es verdadera y afecta al hombre en la realidad de su existencia. En este momento surgió el hombre que desde entonces es sujeto de la historia.

La desnudez de que aquí se habla es distinta de aquella otra que nos ocupó hace poco. A ésta solamente es a la que sigue como reacción el pudor. Esto aclara algo importante, a saber: que el sentido esencial de esta vergüenza o pudor no es en absoluto de naturaleza sexual. ¿En qué consiste, pues? Los hombres atentaron contra la majestad de Dios. Alteraron el orden de las cosas y trataron de lograr una posición que es injusta, falsa y perturbadora del orden. Y no solamente esto: lo hicieron en forma de traición. Porque Dios, al crearlos a su imagen y semejanza, les había confiado el mundo. Había confiado a su conocimiento y su libertad el orden de la existencia, esperando que lo mantendrían.

Hemos hablado ya del concepto de la Revelación acerca de Dios, y hemos visto que no podemos hacerle justicia si utilizamos el mero concepto de Ser Absoluto. Dios es, al mismo tiempo, el ser totalmente personal, el viviente, el que viene y el que actúa; conceptos éstos tomados de lo humano finito, pero indispensables. Dios es magnánimo y confiado. Tiene el estilo del ser todopoderoso y absolutamente noble, que no sabe lo que es temor ni desconfianza, que se entrega a sí y dona lo suyo, en la confianza de que aquel con quien hace esto sabrá apreciarlo y conservarlo. Esta confianza la traicionó el hombre, y en la vergüenza le viene repentinamente a la conciencia la traición que le abrasa y conmociona. Aquí reside el núcleo del asunto.

Si se quiere comprender esto, hay que partir de una experiencia adecuada: no de la forma de experiencia del voluptuoso que vive prevalentemente dentro del ámbito de los instintos, o de quien no hace sino calcular y buscar ventajas, sino de la experiencia de aquel para quien los valores fundamentales son la verdad y la felicidad. Si un hombre así comete una traición —y traición contra una

persona a la que ha tratado con toda la confianza del amor y la amistad, persona distinguida y de sentimientos nobles—, se percibe una sensación de bajeza que resulta anonadante. Este es el pudor del que aquí se trata.

A esto se añade otro aspecto más. Si tomamos en serio el relato, vemos que el hombre fue inducido con engaño a tal comportamiento. El que era puro, que había salido nuevo de las manos de Dios, que contaba con la señorial fuerza del espíritu y del corazón, se dejó engañar. Consintió en una tentación inspirada por el resentimiento hacia las formas nobles de la existencia, por el odio a lo bueno y lo bello, por el puro afán de destruir. Expresado en términos del lenguaje cotidiano, «cayó en la trampa». De este modo se convirtió en el engañado, el ontológicamente engañado en el sentido más profundo y definitivo, y es motivo de sarcasmo para Satanás.

Pero ¿qué tiene que ver esto con la desnudez? A diferencia de todos los sexualismos y cinismos del mundo, los seres de visión profunda han sabido siempre que aquello que, en definitiva, desencadena el sexo y trastorna el orden de la vida sexual no es la *physis,* no es el impulso inmediato, sino la actitud del espíritu. El desorden sexual es, en el fondo, un desorden espiritual. Este es el que desencadena la ceguera y violencia del instinto no dominado ya por el espíritu. Por su esencia misma, el instinto debería estar al servicio de la vida, liberando, ayudando, creando. Pero constituye una paradoja inconcebible que, al salirse del orden, haga precisamente lo contrario: actúe sin amor, con crueldad y destructivamente. Ninguna clase de lirismo ni dionisismo debería oscurecer la visión de cuán profundamente ambigua es la actuación del instinto en la vida. El instinto desencadenado lleva a la persona espiritual a los remolinos del «ello», a «ser llevado» por el impulso de la naturaleza; digamos inmediatamente: de la naturaleza que se ha desordenado. Se da aquí una temible represalia de la que habrá que hablar aún: el Espíritu-creador convirtió el impulso en humano y le confirió por lo mismo una libertad que no tienen los animales. Con ello, el ser humano asume la tarea de poner en juego su inteligencia y responsabilidad a fin de conceder al impulso la ordenación que no le viene ga-

rantizada por el instinto. Pero es justamente el espíritu el que traicionó el orden; eso desencadena el impulso, que se dirige ahora contra el espíritu, y trata de arrastrarle a su destrucción.

Todo esto tiene su expresión en la segunda desnudez. La primera era la desnudez del puro ser viviente ante Dios y ante el mundo; lo que ahora se hace patente es la traición cometida, la deshonra y el desconcierto central del impulso, que ya no ocupa claramente el puesto que le corresponde en la vida. De ahí su voluntad de ocultarse.

A partir de entonces existe el pudor o vergüenza en la existencia humana. Cuanto más noble es el hombre, tanto más va unido en él el sentimiento de pudor con todo lo que es espiritualmente indigno, lo que va contra el honor y la verdad, lo que vulnera la confianza. En el ámbito de lo vital, el pudor aparece cuando el impulso pone en peligro la dignidad de la persona. Cuanto más innoble es el hombre, tanto más se desliza este asunto hacia lo físico-impulsivo, y surge la sensación de tener que recurrir al secretismo, porque se quiere suciamente lo sexual. Esto en el caso de que no se convierta en lo contrario, según la ley de la antivalencia del sentimiento inmediato, y degenere en desvergüenza, que es algo completamente distinto de la libertad respecto al pudor.

Ahora bien, quien sepa algo acerca de las condiciones de la vida presente y a lo largo de la historia, sabe también qué tremendas consecuencias acarrea el desorden que acabo de describir. Debemos salir nuevamente al paso de una justa objeción que se nos presentó ya en el análisis del poder de la muerte. Se dijo allí que la acción de matar del hombre es una parte del fenómeno más universal que recibe el nombre de «ducha por la existencia». Frente a ello vimos que el matar humano es algo distinto del matar del animal, ya que tiene lugar dentro del ámbito de la libertad, y aquí no solamente se agrava, sino que reviste un carácter nuevo. Todos los impulsos que se dan en el ámbito no humano de la vida se transforman cuando penetran en el campo del espíritu. Entonces dejan de estar sometidos a una función natural: pierden la seguridad que les proporciona el instinto; se convierten en voluntarios y adquieren una capacidad tal

de destrucción e insensatez que no encuentra analogía en el ámbito de lo animal. Esto mismo vale también para el impulso sexual.

Resulta difícil hablar acerca del desorden de la vida sexual. En primer lugar, porque, en este campo, los contextos psicológicos y sociológico-históricos son complicados y a la par cambiantes. En segundo lugar, y esto reviste una especial importancia, porque los impulsos del instinto sexual, tanto los físicos como los anímico-espirituales, están en conexión con todos los valores de la existencia, los más pequeños y los más elevados: valores de la familia, la sociedad, el derecho, el arte, la educación, la filosofía y la vida religiosa. El que se lanza a la empresa de adoptar aquí una posición, ejercer la crítica, incluso dar órdenes, incurre pronto en un doble riesgo: o bien capitula ante las condiciones de la situación y la importancia de los valores que están en juego, relajando la exigencia moral, o bien, por mantener el rigor de los principios, es injusto con los valores de la vida y del trabajo, resultando severo e intolerante. El psicólogo y el esteta, por una parte, el rigorista y el fanático, por otra, son igualmente malos; a lo que vienen a añadirse todavía las posibilidades del fariseísmo, posibilidades que no asumirá fácilmente quien esté preocupado por la sinceridad. Pero, a la inversa, hay que indicar de la forma más enérgica lo fácil que resulta para los laxos y los cínicos cobijarse bajo valores culturales y aparentemente éticos y dejar al crítico en mal lugar. La publicidad y la discusión privada y pública son a este respecto un ejemplo desalentador.

En conexión con nuestras reflexiones hemos de llamar especialmente la atención sobre una cosa, a saber, la ilimitada degradación que en este terreno experimenta sobre todo la mujer, aunque también el hombre. En la discusión de los problemas, esto con frecuencia se ignora o se despacha precipitadamente. Aquel que, en virtud de una observación más amplia o merced a su profesión, se encuentra en condiciones de contemplar la realidad, sabe qué clase de devastación tiene lugar aquí; devastación ante la cual ninguna persona capaz de juicio debería creer posible afirmar que se trata —como en el caso de la tan socorrida «lucha por la existencia»— de una cuestión vital de tipo universal. Pero

esto es lo que se intenta desde distintos puntos de vista: a partir de un biologicismo que lo ignora todo acerca del espíritu, un romanticismo de la naturaleza que se forja ilusiones acerca del hombre real, un optimismo pedagógico que desconoce la vida, una posición de lucha contra los «puritanismos» de todo género. Se hace valer aquí el punto de vista de lo «natural»: impulso natural, necesidades naturales de la vida, desarrollo natural, etc. Pero esto significa que toda devastación y desconcierto, lo innatural, lo contranatural y lo envilecedor del ser humano son asimismo «naturales». En cuanto se toma al hombre, tal como es hoy, como el hombre sin más, y el estado en que se encuentra, como el estado humano en general, la situación resulta incomprensible. Si la palabra «naturaleza» significa algo, es orden, sintonización de los distintos factores con miras a un desarrollo dotado de sentido, a una meta adecuada al modo de ser de la personalidad humana. Pero nadie que esté dispuesto a ver la realidad objetiva dirá que el estado de las relaciones sexuales en el presente y en la historia sea «naturaleza». Sería tan poco justo con la realidad como la acción de matar, de la que hemos hablado; sólo que aquí el desorden arranca desde la raíz. Un desorden que ningún sociólogo ni pedagogo que piense con sentido de la realidad ve cómo puede solventarse de forma inmediata. Ese desorden sólo puede ser asumido y configurado por medio de un orden superior, a condición de que el problema sea planteado de nuevo con cada hombre, con cada familia, con cada etapa de la historia de un pueblo, con cada fase de la historia de la humanidad. Mientras se opere únicamente con el criterio de la «naturalidad», no se llegará a solución alguna. Se plantean las cosas con una confianza optimista y se acaba en la resignación, cuando no en el cinismo de la renuncia a ser hombre.

El desorden en el ámbito más vital de la existencia humana, sobre el que acabamos de reflexionar, se da también en todos los ámbitos de la vida, y allí debemos también analizarlos. Evidentemente, no se puede tratar aquí de una presentación exhaustiva, siquiera de forma aproximada, en cuanto a la extensión o a la profundidad, ya que esto vendría a representar una patografía de la existencia humana. Lo

que podemos intentar es, únicamente, un rápido examen. Al hacerlo, partimos de un concepto primordial para la comprensión de los procesos vitales: el del ya mencionado impulso instintivo. Por el mismo entendemos una inclinación que está basada en la organización física y psíquica del ser vivo en cuestión, y pone en movimiento el comportamiento de este ser en una determinada dirección, hacia un determinado objeto. Así hablamos de la tendencia a la reproducción, la alimentación, el ejercicio del poder, la socialización, etc. Estas tendencias o impulsos tienen, como hemos dicho, importancia con miras a la conservación del ser vivo o de su especie, y desempeñan una función en el conjunto de su vida. Antes de que la función se realice, se da un estado de intranquilidad y disgusto; el cumplimiento significa satisfacción y euforia vital. A esto se añade que las distintas tendencias están coordinadas entre sí, de tal modo que de su activación procede la autoafirmación y el desarrollo de todo el ser vivo de que se trate. Existe también un nivel en la urgencia, lo que se expresa en los perjuicios que se siguen del no cumplimiento de determinadas tendencias, por la frecuencia con que éstas apremian a su ejercicio, por el poder que tienen de mantener a otras dentro de sus límites... De la justa armonía de las tendencias y de la seguridad con que se guarda el orden que exige su rango depende lo que designamos como aptitud para la vida y «salud». Los complejos procesos que determinan cómo una tendencia entra en funcionamiento, la seguridad con que da con su objeto, la regulación de su intensidad y el ajuste de las distintas tendencias entre sí, la sensibilidad respecto a los peligros que pueden surgir de unas proporciones desacertadas, todo esto lo designamos con el nombre de «instinto».

Tendencias como las descritas impulsan el comportamiento del animal, pero también el humano; constituyen el «material» inmediato de los procesos vitales. También en el hombre actúa la tendencia a alimentarse, reproducirse, conquistar poder, socializarse, crear un hogar, jugar. El número de las tendencias posibles es muy elevado. Se diferencian entre sí en la medida en que se desarrolla el nivel de cultura general, la personalidad del individuo tiene disposiciones más

ricas, su formación es más polifacética y se halla respecto al mundo en una mayor diversidad de relaciones.

El carácter que reviste una tendencia cuando se trata del ámbito de lo animal y cuando se presenta dentro del ámbito de la vida humana es, como se ha dicho, esencialmente distinto. Cierto material bio-psíquico fundamental es el mismo, pero viene determinado desde un nuevo centro de sentido: la persona espiritual. Como persona espiritual, el hombre puede reflexionar acerca de sí mismo; no solamente vivir, sino saber que vive; no solamente tener impulsos y saciarlos, sino conocer el impulso y la saciedad, examinarlos y someterlos a crítica. Dejemos a un lado el problema relativo a la medida en que esto tiene lugar, a la medida en que el invididuo vive de forma consciente o por instinto, en estado de vigilia o de embotamiento; siempre persiste el hecho de que los impulsos y su saciedad penetran en la conciencia y son sometidos a crítica; el ámbito de esta conciencia y esta crítica puede ampliarse en una medida no prefijable de antemano. Así el hombre es capaz de influir en la actualización de las tendencias merced a esa fuente de iniciativa que denominamos responsabilidad moral. A partir de su propia libertad, el hombre puede actuar sobre las tendencias moderándolas, avivándolas o incrementándolas conscientemente.

Esta posibilidad, en el hombre, conduce las tendencias a un campo de fuerza nuevo. Gracias a ello, la tendencia experimenta una intensificación. Por ejemplo, el ímpetu combativo del hombre alcanza a través del espíritu una fuerza, una lógica, una profundidad, una riqueza de medios y una multiplicidad de formas que no tiene nunca en el animal. No hay más que comparar lo que nosotros llamamos «guerra» con el ataque y la autodefensa de un animal, o, para mencionar un ejemplo más pacífico, la tendencia lúdica del hombre con la del animal joven. Las tendencias entran en relación con valores que van desde los más simples de la superioridad física hasta los más altos del puro despliegue de formas. Lo que llamamos tendencia alcanza en el ámbito del espíritu su plena intensidad y libertad, su desarrollo cabal. Por otra parte, la tendencia se ve privada de su espontaneidad merced al influjo de la reflexión y la crítica que de

ella se deriva, así como por medio del influjo que ejerce la libertad, despojada de su espontaneidad. Se vuelve inseguro en un sentido natural, para conseguir después, cuando el influjo del conocimiento y la libertad alcanza su forma adecuada y su correspondiente medida, una nueva y más alta plenitud de valor, que proviene de su relación con cánones absolutos: el de lo bueno, lo bello, lo ordenado.

Siempre queda, sin embargo, la posibilidad de que, desde el punto de vista de la libertad, se cuestione el funcionamiento de la tendencia. Podemos expresar esto de la siguiente manera: cuanto más progresa la cultura del hombre, cuanto más vigorosamente se hacen valer la educación individual y social, cuanto más diferenciada se vuelve la personalidad del hombre, tanto más inseguros se vuelven los instintos [9].

LA CEGUERA

Mucho es lo que habría que decir acerca de la ceguera espiritual como consecuencia de la primera culpa. Si el pecado original afectó a la existencia humana en su mismo centro, a saber, en las relaciones del hombre con Dios y consigo mismo, el resultado tiene que extenderse a la totalidad de la vida. Tiene que surgir la inclinación a malentender las cosas que son decisivas. En esto hay que destacar tres aspectos.

El primer efecto cegador de la culpa original consiste en que, como lo muestra la más simple consideración acerca del modo de pensar de nuestro tiempo, el hombre cree que lo que hoy día es y significa ser hombre, lo es y lo significa en términos absolutos, refiriéndose con la palabra «hombre», no sólo a lo histórico-actual, sino sencillamente al «hoy» de todo tiempo y de toda fase en la evolución del individuo. No ve que el hombre, tal como es en cada época, es un ser derivado; no el primigenio, el auténtico, el que Dios pensó. A partir de aquí, toda afirmación acerca del hombre corre el riesgo de torcerse.

[9] Véase Apéndice, V, p.510.

Una segunda ceguera consiste en no ver que el mundo es algo creado. Se diría que esta ceguera es tan natural que conduce a pensar el mundo con el bello pero trastrocado concepto de «naturaleza», a la que se ve como lo primero, lo evidente y natural, lo verdadero, lo que sólo debe entenderse desde sí mismo. En realidad, ese mundo no es «naturaleza», sino «obra», obra de Dios y, dentro del acontecer del mundo, obra a su vez del hombre. Si no se ve esto, se echa a perder el concepto de Dios y el del hombre.

Una tercera ceguera consiste en creer que el hombre —la humanidad— es capaz de reconquistar el paraíso, trasladándolo al futuro, y concibiendo la vida de la humanidad como un ininterrumpido progreso hacia el mismo. En este caso, la decisiva recuperación de la mirada consiste en reconocer que el paraíso se perdió de una vez por todas, que el camino acertado lleva al arrepentimiento, y que el «paraíso» puede lograrse de nuevo si damos a nuestra vida un nuevo sentido, mediante la elevación a un nivel superior, el del Reino de Dios anunciado por Cristo.

CULPA ORIGINAL Y CULPA HEREDITARIA

Lo que hasta ahora hemos expuesto nos conduce al problema de la importancia que tuvo el comportamiento del primer hombre para la humanidad en general, o, en términos existenciales, para mí en concreto. Ya el Antiguo Testamento nos hace caer en la cuenta de que la acción del primer hombre no fue una acción que se realizó en él y concluyó con su vida personal, de forma que sus descendientes hayan empezado su existencia de nuevo y bajo parecidas condiciones. El Génesis afirma que la primera rebelión destruyó en conjunto el estado de «paraíso», de manera que éste dejó de existir para todos los hombres que vinieron después. La historia de la humanidad quedó caracterizada por este primer pecado: primero, en cuanto al desconcierto que de allí procede; pero también en cuanto a la responsabilidad que todos deben asumir.

Al que lee con exactitud el relato del Génesis 6-8 acerca del «diluvio», hay algo que le llama la atención. En primer lugar, se refleja en él de manera patente un acontecimiento

real, una «inundación» grande y destructiva. Que haya ocurrido algo de este género es sugerido por el hecho de que encontramos en otros lugares el relato de una inundación semejante. Pero, en el Génesis, este acontecimiento natural reviste un sentido religioso que ha de ser comprendido en función del destino global del hombre. Se dice allí: «Viendo el Señor cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y que su corazón no tramaba sino aviesos designios todo el día, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón, y dijo: "Voy a exterminar al hombre que creé de sobre la faz de la tierra; y con el hombre, a los ganados, reptiles y hasta las aves del cielo, pues me pesa haberlos hecho"» (Gén 6,5-7). Pero una vez que las aguas del diluvio se replegaron y la vida del hombre pudo empezar de nuevo, se dice: «No volveré ya más a maldecir la tierra por el hombre, pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal; no volveré ya a exterminar todo viviente, como acabo de hacer. Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche» (Gén 8,21-22).

El acontecimiento tiene un carácter inquietante. Es como si toda la existencia del hombre tuviera que extinguirse, ya que, bajo la carga del mal, se ha vuelto insoportable para el Dios santo. La destrucción proveniente del mal alcanza una gran altura y amenaza con hacer realidad todas sus consecuencias. Pero este pensamiento va unido a otro, a saber, el de que la existencia humana no tiene que ser extinguida, sino que hay que establecer un nuevo comienzo para ella. «Agua», «diluvio» son, efectivamente, símbolos fundamentalmente existenciales. Significan ocaso, muerte, pero también nacimiento y nuevo comienzo; sepultura, pero también regazo. De esta manera aparece de nuevo un primer hombre; sólo que la novedad del comienzo es limitada; no es un ser creado de nuevo, sino un elegido, un llamado, es decir, Noé. Noé es de nuevo lo que fue la primera pareja humana: nuestro antepasado, pero ahora no en el sentido radical, ya que con anterioridad a él existieron ya hombres, sino en el sentido *pneumático,* en cuanto *llamado.* Con esto se inaugura aquí un nuevo comienzo, que no tiene

el luminoso carácter del primer principio; no tiene las ilimitadas posibilidades de la libertad primera, de la obediencia pura, de la perfecta comunión con Dios, ya que en este comienzo se contiene lo anteriormente acaecido. Lo acaecido no puede convertirse en algo que no ha ocurrido, sino que lo único que se puede hacer con ello es asumirlo en una iniciativa nueva.

El que proporciona la interpretación auténtica de todo este contexto de realidades es san Pablo. Dice así en la *Carta a los Romanos:* «Pues como, por la transgresión de uno, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por medio de uno solo, Jesucristo. Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida. Pues como, por la desobediencia de un solo hombre, muchos se constituyeron en pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos se constituirán en justos» (Rom 5,17-19). Y en la primera *Carta a los Corintios* se dice con una formulación lo más sucinta posible: «Pues ya que por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados» (1 Cor 15,21-22).

Este texto no es fácil de comprender. En primer lugar desde el punto de vista del pensamiento, ya que parece contradecir nuestro sentimiento inmediato de lo que es el hombre y su actitud ético-religiosa. Pero también porque, respecto al contenido, establece de manera muy tajante la opción de la fe. El texto no arranca de una interpretación natural-humana de la existencia que, en comparación con otras que pasan por ser optimistas, resultase ser pesimista; sino que aquí habla la Revelación, y nos dice de qué manera ve Dios las cosas; lo que, a su vez, significa cómo son en verdad.

Debemos tener siempre presente este hecho al reflexionar sobre los problemas relativos a la fe. Lo que el Antiguo y el Nuevo Testamento afirman, lo que dice la conciencia de la fe de la Iglesia, no es una excelente interpretación de la existencia humana que surja de la inmanencia del hombre;

interpretación que podría tener a su lado otras concepciones procedentes de otros supuestos psicológicos, como los positivistas o los panteístas; o los procedentes de la vida religiosa de otros pueblos, como los griegos o los indios. El que ha optado por la fe sabe muy bien que quien aquí habla es el mismo Dios. En tal caso se trata, pues, no de lo que piensa el hombre, sino de lo que piensa Dios. Y «piensa» no en un sentido teórico, como si se tratase de un informe y una enseñanza, sino en sentido normativo. Lo que aquí se oye es el juicio de Dios sobre el mundo. A través de esa enseñanza se le asigna al hombre su posición. No tiene él que examinar la exactitud de esta interpretación, sino situarse dentro de ella y pensar en función de ella. Luego es tarea nuestra —y tarea importante— mostrar cómo, desde esta Revelación, la mirada se abre a la plena realidad de la existencia, y el hombre recibe contestación a las preguntas que se le plantean; cosa que, de otra forma, no consigue.

Por lo que respecta a la doctrina sobre la culpa original y la culpa hereditaria, desearía aducir las palabras de un hombre que pertenece al grupo de aquellos merced a los cuales quedó determinada modélicamente nuestra actitud científica: Pascal. Dice en sus *Pensamientos:* «Cosa asombrosa, con todo, que el misterio más extraño para nuestra inteligencia, a saber, el de la transmisión por herencia de la culpa (del pecado original), sea una cosa sin la cual no podríamos nosotros tener conocimiento alguno de nosotros mismos. Porque, sin duda, no hay nada que suponga un mayor escándalo para nuestra razón que decir que el pecado del primer hombre hizo culpables a quienes se hallan tan alejados de esta fuente que parecen incapaces de tener parte en él. A buen seguro que no hay nada que nos sacuda tan ásperamente como esta doctrina. Y, sin embargo, sin este misterio, el más inconcebible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición encuentra sus ataduras y sus vueltas en este abismo; hasta tal punto, que el hombre, sin este misterio, resulta más incomprensible que lo que es este misterio para el hombre...» [10].

[10] Cf. *Pensées* (Ed. Brunschviecg, [4]1912), 434, 532.

El texto de san Pablo antes aducido contiene dos afirmaciones que están estrechamente vinculadas entre sí. La primera dice: La culpa del primer hombre se convirtió en culpa de todos aquellos que tienen su origen en aquél. Todos ellos tienen que cargar con la responsabilidad de la misma. Y esto no solamente en el sentido causal, como, por ejemplo, los hijos tienen que cargar con las consecuencias de la pérdida de una fortuna ocasionada por los padres; o en el sentido jurídico, como todos los miembros de una sociedad mercantil responden de los perjuicios de los que tiene la culpa uno solo; sino en el sentido de que el primer hombre actúa como antepasado, como representante de todo el género humano, y cada uno de los hombres, por el mero hecho de ser hombre, entra a participar de esa culpa. La totalidad de los hombres, cada uno de los cuales subsiste en el aislamiento de su persona, constituye al mismo tiempo una unidad de responsabilidad y de vida.

Ciertamente, no nos es lícito —y en esto consiste la segunda afirmación— pensar en esta doctrina sin el aditamento que el mismo san Pablo añade al decir: «... Así también, por la obediencia de uno solo, muchos se constituirán en justos» (Rom 5,19). Es decir, la solidaridad en la culpa y en la perdición se nos hace manifiesta solamente en conexión con una segunda solidaridad, a saber, la de la redención. Del primer hombre, el que cometió la culpa y acarreó la fatalidad al mundo, se habla solamente en conexión con uno que es, a su vez, «el primer Hombre», pero dentro ya de un orden «nuevo», Cristo, con quien se inicia una nueva existencia. Esta nueva existencia contiene la herencia de lo que fue; nada se escamotea ni se pasa por alto. Pero todo queda supeditado a una nueva posibilidad: la posibilidad de la existencia redimida.

De la doctrina relativa a la culpa original vale lo que, en el sexto capítulo del Evangelio de san Juan, dicen muchos de los oyentes cuando Jesús proclama el mensaje relativo a la Eucaristía: «... ¡Duras son estas palabras! ¿Quién puede oírlas?» (Jn 6,61). En la medida en que la dureza de esta enseñanza estriba en el juicio que procede de Dios, no tenemos derecho alguno a dulcificarla, sino que debemos hacernos a ella y tratar de comprender nuestra existencia

en función de la misma. Pero podemos hacer algo más: clarificar las dificultades psicológicas que tenemos para comprender el mensaje evangélico debido a nuestra estructura histórica.

En la Edad Moderna sucedió algo que transformó profundamente la actitud anímica del hombre. La personalidad individual, con su modo propio de ser, llegó a convertirse en el centro de la conciencia. El hombre de la Edad Moderna reivindicó el derecho a tomarse a sí mismo y al mundo en sus manos, de manera que sea él quien soporte la única responsabilidad de todo: estamos ante la reivindicación de la plena autonomía. Con esto quiso decir también que sólo puede hablarse de culpa donde existe acción individual propia, consciente y libremente querida.

Las consecuencias de este punto de vista han ido surgiendo poco a poco. La pregunta de si tal acción ha sido en realidad obra de este hombre —es decir, si la ha llevado a cabo sabiendo lo que hacía y queriendo lo que sabía—, esta pregunta exige profundizar más y más, y el examen relativo a las complicaciones derivadas de la propia constitución, el entorno, la herencia, etc., amenaza con hacer desaparecer en general la condición de ser el auténtico autor de las propias acciones. Se hace realidad una paradoja singular, según se observa con frecuencia en la historia: que un motivo que emerge como nuevo va ejerciendo un influjo cada vez mayor, para ser asumido a lo largo de este proceso en la conciencia universal y pasar a convertirse en todo lo contrario. A esta manera de pensar, le parece algo inadmisible la doctrina relativa a la culpa original. Que yo tenga que contribuir a soportar las consecuencias de lo ocurrido es algo que resulta evidente. Si el padre ha malbaratado la fortuna de la familia, el hijo se queda sin nada y no tiene más remedio que atenerse a los hechos consumados. Pero otra cosa es que se le quiera exigir que acepte la culpa de su padre como propia y se haga moralmente responsable de ella.

Para el hombre anterior a la época del individualismo habría resultado evidente esta exigencia. En el ámbito del antiguo concepto del destino, por ejemplo, se sabe que los descendientes tienen que soportar, no sólo lo que sus an-

tepasados pusieron en marcha como consecuencia de su actuación, sino que también deben responder de la culpa de aquellos ante «Themis», la justicia religiosa del acontecer cósmico. Y si nosotros tenemos sensibilidad vital, experimentamos, aún siendo posteriores a esa época, algún elemento de esta especie de solidaridad. Si realmente estamos vinculados a nuestros padres, comprobamos que no podemos eliminar tan fácilmente de nuestros sentimientos de responsabilidad moral una injusticia cometida por ellos. La conciencia de sentirnos responsables únicamente de aquello que nosotros mismos hemos querido no es tan profunda como para impedir que nos sintamos solidarios con la responsabilidad de nuestros familiares y amigos. Pero, en todo caso, la doctrina relativa a la culpa hereditaria encuentra un considerable impedimento para su comprensión en nuestra conciencia individualista. Esta conciencia data de una fecha relativamente reciente. Más aún, nosotros, hombres de hoy, no estamos ya tan seguros de que sea absolutamente correcto que en esa manera de sentir culmine la auténtica conciencia de la humanidad. Hemos experimentado que la afirmación de que el individuo sólo es moralmente responsable de lo que ha hecho libremente se anula a sí misma en sus consecuencias; porque resulta claro que la plena autonomía de la conducta moral es hasta cierto punto una ilusión. Cada uno, en verdad, vive también en función de los elementos integrantes de su propia constitución, que no se ha proporcionado él mismo, sino que le han sido dados; en función del influjo del medio ambiente en el que ha nacido y de la herencia de la historia que viene a confluir en él. Dicha conciencia puede llegar a ser tan viva que, con ella, parece que se desprecia la libertad.

A esto se añade la conciencia del poder que desempeñan las multitudes sociales. Lo que en sentido muy amplio llamamos «socialismo» quiere decir dos cosas; la primera es que se reconoce y se impone el derecho, no solamente de los privilegiados, que son pocos, sino el de la mayoría; más aún, el de todos. En consecuencia, todo ser humano, en cuanto tal, tiene el mismo derecho originario a la existencia y a sus posibilidades que todos los demás. A esto se agrega una segunda consideración: que todo ser humano vive de

hecho no solamente en función de sí mismo, sino también de todos los demás. El concepto «todos los demás» no queda, empero, establecido de modo puramente cuantitativo, como la suma de todos los individuos, sino que se vincula con el aspecto de la forma y se convierte en la totalidad social; de modo que el individuo es no sólo una unidad dentro del número, sino un miembro en la totalidad. Pensada consecuentemente, esta concepción traslada el centro de gravedad de la existencia desde el individuo a la totalidad, y surge la idea del modo de vida conjunta que se llama familia, comunidad, pueblo y, en definitiva, humanidad.

En la medida en que el concepto de esta totalidad viene a caer ahora bajo el influjo del sentimiento y el pensamiento técnicos, este todo pierde, incluso, el carácter de algo vivo. Se vuelve abstracto, y surge el sistema funcional del Estado moderno en cuanto portador de la iniciativa histórica, que no tiene ya instancia alguna por encima de sí misma ni debe dar cuentas a nadie. A partir de aquí nos resulta cada vez más próxima la idea de una responsabilidad del individuo por algo que él personalmente no ha hecho; tanto, que nos lleva a sacar la conclusión de que cada uno es responsable de todos y todos responden por cada uno. Pero, con ello, se vuelca el pensamiento. La responsabilidad se amplía de tal modo que llega a quedarse sin centro.

Comprobamos aquí una dialéctica que es resultado de las relaciones que median entre persona y totalidad. Esta dialéctica significa que la persona es algo irrepetible, subsistente en sí misma. No responde sino de aquello que quiso libremente y en la medida en que de verdad fue libre. Pero resulta claro, por otra parte, que la persona vive de la totalidad y participa de sus valores; de aquí que lo que grava al todo es asimismo una carga para ella. Esta dialéctica se despliega a lo largo de la historia y ofrece diversas aportaciones a la comprensión del tema que nos ocupa. De ambos lados provienen dificultades para comprender, pero también ayudas. El hombre individualmente formado comprende, en el fondo, que no le es lícito tomar su singularidad y personal unicidad como algo aparte de la vida de la totalidad. Sabe que, frente a la culpa del otro, no está autorizado para decir que se trata exclusivamente de la culpa del otro y que él mismo no tiene nada

que ver con ella. No necesita más que tener honradamente ante la vista los elementos favorables de su propia constitución, su posición, su herencia, la respectiva situación histórica, para sentir que no tiene ningún derecho en principio a todo ello, sino que son cosas que le han sido dadas. Pero precisamente por eso dejan de ser propiedad autónoma suya; fue investido con ellas a partir del contexto bio-psíquico, social e histórico. En la medida en que disponga de una auténtica conciencia moral, su individualidad personal misma se convierte en algo de lo que él es responsable ante la totalidad. La misma experiencia del contexto conduce a una profundidad así. El que de manera auténtica siente en función de la totalidad, no se servirá de ella para volatilizar en el seno de la misma su responsabilidad personal, lo que significaría tanto como convertirse en un elemento de la totalidad funcional, sino que comprenderá que la totalidad se hace real solamente en el individuo, es decir, en él mismo; que la totalidad llega en él a la libertad y que, por eso, tiene él que responder de ella.

La doctrina de la Revelación dice lo siguiente: la primera opción fue algo que afectó a la humanidad entera y a su historia. Si los primeros hombres hubieran respondido bien a la prueba, esta respuesta positiva se habría convertido en un antecedente positivo para todos los humanos. Cada uno de ellos habría tenido la primera respuesta como punto de partida para su opción personal. Del mismo modo, el primer tropiezo es ahora un antecedente para todos, y todos tienen que vivir a partir de él. Esta doctrina pone la existencia al margen de todo tipo de naturalismo. El que, en virtud de la fe, toma en serio semejante doctrina, no puede dejar que el hombre y su existencia se desvanezcan nunca en un evolucionismo biológico, en un sociologismo materialista o en un historicismo mecánico; sino que aquí se vincula al hombre, en lo más profundo de la intimidad de su conciencia, con un punto que lo emplaza para un destino difícil, pero grandioso.

Prestemos atención a otro concepto decisivo para la comprensión de todo el contexto, a saber, el concepto de los «antepasados». Este concepto lo hemos perdido. Procede de

un mundo para el cual resultaban comprensibles de inmediato contextos como los descritos. Para el hombre pre-individualista, el antepasado es algo distinto de un mero primer miembro de la serie. Es un comienzo, y contiene en sí lo que viene a continuación. Esto resulta particularmente claro allí donde el concepto de antepasado coincide con el de fundador histórico. Los pueblos antiguos remitían gustosamente su existencia a un primer ser que, como hombre, se hallaba a su vez dentro del todo, pero al mismo tiempo era un ser sobrehumano: el hijo de una divinidad, un ser instruido por los dioses, alguien llegado de lejos, desde lo inescrutable. El es quien funda la «polis» y pone, por lo mismo, la base de la futura historia. El pueblo parte de él y está, por ello, determinado por él. Lo que él hace es eficaz no sólo en el sentido causal, sino que contiene la forma fundamental de lo que va a venir. Reviste el carácter de modelo y determina el camino de su destino.

Esto supuesto, la noción de antepasado intrahistórico es un pensamiento a cuyo fondo no se puede llegar, dado que para las razas o los pueblos aislados no se da el puro antepasado, toda vez que cada uno de los que constituyen el comienzo tiene antepasados a su vez. En él trata de abrirse paso la idea del antepasado real, el primer hombre que tuvo su origen en la mano de Dios y del que a su vez procede la humanidad. En la imagen de cada antepasado intrahistórico resplandece la imagen original del primer y auténtico antepasado.

Entre las características de la individualista Edad Moderna está la de no conocer ya antepasados de ninguna especie. Para ella todo empieza de nuevo con cada ser humano, ya que cada cual es considerado autónomo. El hombre autónomo se constituye a sí mismo en antepasado y suprime con ello el concepto en cuestión. Sin olvidar el hecho de que, biológicamente hablando, se considera descendiente del animal.

La noción que se acaba de describir, junto con la manera de pensar que le sirve de base, tiene una analogía en su conjunto con el moderno concepto de revolución. En ella, el pueblo surge, por decirlo así, de la nada. Si la revolución es explicada y considerada, en general, como un principio

permanente de la existencia política, esto quiere decir que un pueblo o una comunidad estatal no considera siquiera el propio pasado como determinante, sino que nunca tiene más que presente y futuro; siempre se está produciendo a sí mismo de nuevo. Este proceso puede observarse en los Estados totalitarios, en los que el respectivo detentador del poder define de nuevo la esencia de la realidad política, de manera que, o bien condena la fase precedente como delictiva, o le da una interpretación distinta, estableciendo como absoluta la nueva definición.

LA ESTRUCTURA DE LA EXISTENCIA HUMANA DESPUES DE LA PRIMERA CULPA

Hemos de plantear ahora el problema que al presente auditorio * le interesa sobre todo, a saber, cómo se encuentra en la existencia el hombre que tiene fe. No nos va a resultar fácil esta cuestión. No solamente porque en sí misma considerada es difícil, sino también porque, en su solución, tropezamos con resistencias que proceden de nuestra habitual manera de pensar. Pero llamo la atención una vez más sobre lo que dije al comienzo de este curso: que no se ha de hablar aquí de un cristianismo que responda a la sensibilidad moderna. No se trata aquí de «moderno» o «no moderno», sino de la verdad tal como nos sale al paso en la Revelación.

Tomemos conciencia una vez más de lo que significa la pregunta relativa a la existencia humana. Si ante nosotros se encuentra ahí una cosa inanimada, por ejemplo un cristal, que, merced a sus propiedades de transparencia, forma precisa, etc., encarna de modo especialmente elocuente lo que es una «cosa», ¿cómo existe? La respuesta es: de una manera sencilla y clara, como una simple cosa; existe. ¿Se explica por sí mismo en ese estar ahí? Obviamente no. Sobre todo en la medida en que nos sentimos inducidos a decir que no tiene que existir necesariamente; de la misma manera podría no existir. Que las leyes de la naturaleza, necesarias en sí, lo hayan traído a la existencia no suprime esa falta

* Se refiere a los asistentes al curso que dio lugar a esta obra. *(N. del T.).*

de explicación; porque la naturaleza, en cuanto totalidad, no es algo que se explique por sí mismo; también ella podría no existir. La conciencia moderna impugnaría esto, dado que ella entiende «la naturaleza» como lo que existe absolutamente, de modo que la pregunta relativa a la justificación de su necesidad carece de sentido para su mentalidad. Pero esta manera de pensar es falsa. Por una parte, cabe indicar que a esa interpretación se llegó por insertar en el mundo la idea de Dios como fundamento de la existencia; por lo tanto, la afirmación de que la naturaleza existe de modo absoluto vive de una usurpación. Una segunda problematicidad se hace evidente si fijamos nuestra atención en «qué» es un cristal. Las respuestas inmediatas de la ciencia —la cristalografía, la mineralogía, la física, la química, etc.— son claras y evidentes en la medida de su propia exactitud. Pero persiste, con todo, el sentimiento de que «detrás» de esas respuestas hay algo que es más de lo que ellas dicen. Persiste la posibilidad de preguntar acerca de un último «significado», la pregunta de la que procede todo lo que, en el más amplio sentido, se llama simbolismo.

¿Qué es lo propio de un ser vivo, de un animal? Inmediatamente comprobamos un nuevo contenido objetivo y de sentido: su vitalidad. Siente, percibe, es activo, se estructura y se afirma en la existencia. Todo esto significa que tiene una «interioridad». Esta interioridad hace que su realidad sea más compleja por pertenecer a un ámbito cualitativo superior. Es más rica, al tiempo que más vulnerable, que la de un cristal. Pero, por otra parte, no hay nada en su comportamiento que dé pie a presuponer que sea consciente de sí y se posea a sí misma. Su interioridad no rebasa una frontera decisiva. Es un existir intensivo y de ahí no pasa, siempre que yo no añada significaciones que proceden de mi propia experiencia humana y con las que trato de acercar a mí su extraña condición. Hay que prestar, además, una especial atención al hecho de que los animales con los que, por lo regular, tenemos algo que ver son los que viven dentro del entorno humano, en el que, en virtud de su simbiosis con el hombre, llegan a desarrollar formas de comportamiento parecidas a las humanas, que con posterioridad —sólo indebidamente— son atribuidas al animal como

si fuesen originariamente suyas. Pero, en cualquier caso, a mí me causa admiración en el animal su limitada vida, sometida a riesgos, en absoluto necesaria y, sin embargo, real. El simbolismo de lo animal, que se extiende a lo largo de toda la cultura, los mitos, cuentos y fábulas, es otro de los intentos de resolver el problema que esta admiración suscita.

La cuestión que planteamos se sitúa en un plano completamente distinto cuando se trata del hombre. Esa interioridad que empezó en la planta y en el animal, pero, por así decirlo, no llegó hasta el fondo, se hace definitiva en el ser humano: éste sabe de sí, se contempla y se enjuicia a sí mismo. Es dueño de sus actos, ya que tiene el poder de iniciativa libre. De esta manera no sólo existe, no sólo es un ser vivo, sino que está en sí mismo, se posee a sí mismo, dispone de sí. Por lo cual, todas las preguntas que se hace a sí mismo alcanzan una urgencia, no sólo mayor, sino cualitativamente nueva. Nos encontramos a nosotros mismos existiendo. En las distintas formas de encuentro con nosotros mismos experimentamos que somos; que somos como somos; que yo soy el que soy. Ante este hecho experimento una sensación de admiración: ¿se explica por sí mismo que yo sea? ¡Porque yo podría también no ser! La más simple mirada retrospectiva a las condiciones de mi nacimiento, de mi conservación y desarrollo me muestran hasta qué punto carece total y absolutamente de explicación, en sí mismo, el hecho de que yo exista. ¿Tiene sentido dejar de preguntarse por qué soy como soy? Tampoco de esto hay duda. Compruebo constantemente que podría haber sido también de otra manera si esta o aquella otra condición hubiera sido distinta, si hubiera estado sometido a otras influencias. Experimento esta o aquella propiedad en mí como carga, como impedimento; más aún, como bochornosa, y deseo ser distinto a como soy. De continuo paso con la fantasía por encima de mi ser actual y me sueño con talentos, en situaciones y con resultados que ni existen ni pueden existir. ¿Es internamente concluyente, evidente, que yo sea yo-mismo y no otro distinto? Con esto llegamos al fondo del problema. El simple hecho de que haya otros junto a mí, que hubo otros antes y habrá otros después de mí elimina dicha evidencia. Todo aquel que vive en un nivel

más profundo y siente más vitalmente conoce momentos en los que, por así decir, se acerca al límite de su propia identidad; se admira de ser el que es. Conocemos la experiencia del espejo en la que yo, fijando la vista en él, me encuentro de pronto afectado por un sentimiento de alienación: ¿quién es el que está ahí mirando? Este sentimiento no sería posible si yo pudiese conseguir algo que debería propiamente ir vinculado a la esencia de la «yoidad», a saber: tener conciencia de ser absolutamente idéntico conmigo mismo y, por tanto, la seguridad de estar-en-mí... Asimismo, conocemos ciertos intentos de convertirnos en seres distintos, como son los que se expresan en las diversas formas de enmascaramiento y disfraz; en las distintas formas de existencia teatral; dicho de forma clara: en todos los intentos de «jugar un papel» que no corresponde a la realidad... Sin olvidar los fenómenos de escisión de la conciencia a los que, desde el estado «normal», conducen no pocos estados intermedios... A esto se añade otra cosa. Que yo soy yo-mismo significa también que yo soy «solamente» yo-mismo y debo contentarme conmigo mismo. La única oportunidad de mi ser soy yo, al hacerme consciente de mí mismo en circunstancias de aburrimiento, tedio, etc. Por otra parte, yo soy para mí el centro en el que cobra sentido la existencia, el polo al que remite todo cuanto existe; y «mundo» significa la constante realización del nexo que existe entre mí y aquello que no soy yo, de modo que mi yo es para mí lo primera y absolutamente importante, y las demás realidades son importantes en la medida en que se relacionan conmigo. Pero, de otro lado, experimento a menudo que eso que es lo absolutamente importante no es nada seguro; que está como en suspenso a causa de mi finitud y, concretamente, de las precariedades de que se ha hablado, de modo que se suscita la perplejidad: ¿qué hay en mí para que yo, por una parte, sea para mí lo absolutamente importante y, por otra, sea tan problemático?

Todo esto se agudiza más todavía debido a la experiencia de los riesgos que desde mi entorno y mi propia interioridad, me ponen en cuestión; eso que se entiende por *indigencia existencial,* y que no necesitamos analizar más aquí. La importancia que descubro de continuo en mí mismo es cues-

tionada una vez y otra por las acciones perjudiciales, hasta aniquiladoras, que se alzan contra ella. Y no solamente eso: experimento que yo, tal como soy, no estoy «terminado». He empezado como una posibilidad, un «proyecto» de ser. Este proyecto afecta, en principio, a mi forma *(Gestalt)*, que se da paralelamente a él. Desde el primer germen se va realizando a través de las distintas fases del desarrollo, que se suceden continuamente hasta llegar a la muerte, que es, a su vez, la destrucción de una forma; es decir, que está referida a una forma. Pero la «posibilidad» de la que hablábamos no se refiere solamente al ser estático, sino también a la acción. Porque el crecimiento es, por una parte, orgánico y, por otra, es anímico, moral, personal, y comprende cuanto significa madurez, ejercicio, purificación, realización de la personalidad, actividad, lucha, trabajo, obra, juego. Afecta, además, a lo que llamamos «destino». Lo que sucede no es una arbitraria acumulación de procesos, sino que es, a su vez, una «forma». Se puede caracterizar a un hombre no sólo por la manera como vive; no sólo por el modo como crece y actúa, sino también por todo aquello que le ocurre.

Pero todo ello no tiene que ser así necesariamente. Es posible que no lo fuese; que fuera y sucediera de manera distinta de como es y sucede. Puede, asimismo, conducir a lo que entendemos por enfermedad, degeneración, decadencia, vida raquítica, fracasada, destruida.

Si tomamos todo esto en conjunto, vemos cómo en lo que somos interviene un elemento que en la *filosofía existencial* llegó a convertirse en objeto de atención especial. A saber, el «no», sustantivado hasta convertirse en la «nada». De esta nada se hizo un «algo» que no existe y, sin embargo, actúa; más aún, precisamente en virtud de ese no-ser —y, sin embargo, ser— actúa con más fuerza que si fuese un ser simple y unívoco. Llegó a convertirse en una fuerza dirigida contra el ser, pero, si se la mira más de cerca, se ve que se trocó en la forma negativa del Dios abandonado, o, si se permite la expresión, en su espectro.

Si decimos ahora que en nuestra existencia interviene por doquier el elemento de la nada, de la negación, no nos

estamos refiriendo a algo de índole pseudo-mística, sino a algo totalmente claro, o sea, al hecho del «límite». Para el ser finito, toda afirmación con la que caracteriza una determinada propiedad significa al mismo tiempo un segundo aspecto, el de que no es otra. La afirmación de que el hombre es así de grande significa, a la vez, que no es mayor ni más pequeño. Toda afirmación sobre el hombre que expresa algo positivo dice, a la par y con ello, que no es otra cosa. Esto podría parecer una trivialidad; pero hay algo en el hombre que sufre a causa de este «no», es decir, su voluntad de «ser en plenitud», poseer pleno poder, plena comunidad, vida plena. Así, resulta ser un ente limitado que está orientado en todo hacia lo ilimitado, pero de continuo experimenta en sí el no, la limitación; expresado biográficamente: la muerte. De ahí lo acuciante de las preguntas relativas al ser de la existencia humana: ¿Qué soy yo? ¿Quién soy yo? ¿Por qué existo, en vez de no existir? ¿Soy de verdad un ser o una mera apariencia? ¿De qué manera soy un ser? ¿En qué relación estoy conmigo mismo? Todas estas preguntas son peculiarmente apremiantes.

Ha llegado con esto el momento de buscar la respuesta desde el punto de vista de la Revelación. ¿Qué es lo que nos dice ella acerca de la existencia del hombre? ¿Cómo se encuentra en su existencia el hombre que cree en la Revelación?

La primera respuesta que obtenemos de la Revelación y que constituye el fundamento para todas las posteriores dice así: Yo fuí creado. No soy, por consiguiente, autónomo ni en mi existencia ni en mi realidad, sino que fue una «instancia distinta» la que me dio origen. Mi ser se apoya en un pensamiento que fue «pensado en otra parte». La instancia que funda mi ser no es la naturaleza. La naturaleza no «crea» en absoluto; lo único que hace es desarrollar los principios, esbozos y energías implantados en ella. La naturaleza misma es, a su vez, creada por una instancia que no es ella misma. La instancia que funda tanto la naturaleza como a mí mismo no es un «ello», ni una energía anónima, ni una ley abstracta; es una realidad personal. Es un «él», el «El» absoluto, Dios, cuya autoproclamación fundamentadora de todo lo demás reza así: «Yo soy el que soy»

(Ex 3,14). Este Dios creó el mundo y a mí en el mundo; nos creó de raíz, sin modelos ni materiales preexistentes. De forma que toda posible pregunta acerca del por qué y del dónde se dirige en definitiva, total y exclusivamente a El. La fuente de toda falsedad que afecte a la existencia consiste en negarle o, simplemente, en prescindir de El.

No sólo eso. El acto divino que me creó emanó de la verdad, fue realizado en la verdad y me impuso el canon de la verdad. Yo no soy algo carente de sentido, ni una ilusión, sino que tengo un modo de ser, un valor y un sentido, en cuanto no introduzca la mentira en mi existencia, de lo cual nos ocuparemos a continuación. Y fui creado a partir del bien. En mi origen no hay nada de envidia, maldad, perfidia, crueldad. Fui creado desde el bien y para el bien.

La verdad a la que estoy destinado, el bien hacia el que estoy dirigido se llama «semejanza» con el que me creó. El hecho de que yo exista y que sea el que soy lo fundamentó Dios en una relación inmediata con El mismo. Me vinculó con El mismo en mi esencia y mi existencia. Se puede decir también a la inversa: El se vinculó conmigo con el sentimiento que recibe el nombre de amor. Esta semejanza se define con mayor precisión si se dice que yo, a imitación del señorío que Dios mismo ejerce, debo por mi parte ejercer señorío. Pero ello indica que este señorío ha de tener lugar únicamente por vía de semejanza, no de modo autónomo; no por derecho, sino por gracia.

Más aún: Dios me creó, pero no como un objeto, no como una «cosa que está ahí», que llegó a ser lo que es en muda pasividad. Me creó al llamarme a ser su «tú». Ahora bien, la respuesta a la llamada consiste en que yo sea el que El me llamó a ser y realice mi vida jugando el papel de «tú» respecto a El. Mi existencia toda queda incorporada a la relación que surge cuando El me dice: «tú» —y aquí sigue mi nombre esencial—, y yo le respondo: «Tú, que eres mi Creador». Esta relación constituye la verdad de mi ser, así como el fundamento de mi realidad. Un pensamiento se vuelve falso, un sentimiento se torna injusto y una obra se malogra en la medida en que se salen de esta relación o se rebelan incluso contra ella.

Mi existencia es un misterio. Así tiene que expresarse todo el que quiera penetrar en lo esencial. No se indica con esto que mi existencia encierre «problemas». Esto también se da: tiene problemas para cuya investigación no basta el tiempo cósmico; pues la verdad conocida es como una bola: cuanto más crece, tanto mayor resulta su contigüidad respecto a aquello que está fuera de ella. Con la palabra «misterio», en cambio, se da a entender algo completamente distinto: la impenetrabilidad del hecho de que yo exista, yo, ser finito, que no tiene su fundamento en sí mismo; la admiración ante la imagen que se me presenta cuando me considero a mí mismo; admiración que, como ya se dijo, me puede asaltar de repente cuando me veo reflejado en algún espejo, o en la opinión de «otros» o en las acciones que configuran mi ser y mi actuar en la historia. Ese misterio no es resuelto por pensamiento alguno, sino que vivo y respiro en él. El racionalismo y el positivismo, en todas sus formas, no son sino intentos de eliminar ese misterio; mientras que, por otra parte, lo fantástico y el misticismo constituyen su contrapolo.

Este misterio consiste en el hecho de que el pensar y el querer infinitos de Dios se expresan en mi ser finito; su carácter absoluto constituye el fundamento de mi finitud. El misterio tiene un carácter totalmente positivo: aunque no sea capaz de comprenderme a mí mismo, yo soy comprendido. No tengo mi origen en la ciega actuación de una naturaleza; procedo de un acto de comprensión y vivo en un permanente ser comprendido. Este acto de comprensión radica en Dios. En la medida en que me aproximo a Dios y participo de él, me acerco a mi propia comprensión. La sede del sentido de mi vida no está en mí, sino por encima de mí. Vivo de lo que está por encima de mí. En la medida en que me encierro en mí o —lo que viene a ser lo mismo— me encierro en el mundo, me desvío de mi trayectoria. Así me es lícito también suponer que, en cuanto ser, soy un ser bueno; que lo que el acontecer disponga para mí conduce a algún bien; pero la iniciativa de esa disposición y su orientación no están en mí, sino por encima de mí.

Lo que de mí se exige es que haga efectiva esa vinculación. Mas esto quiere decir que me acepte a mí mismo como procedente de la voluntad creadora de Dios, y esa aceptación la haga efectiva una y otra vez. Esto, en determinadas circunstancias, me resulta muy difícil, porque la situación de hecho de mi propia vida, así como la estructura de mi entorno y el modo como se desarrollan los acontecimientos en torno a mí no corresponden sin más a la afirmación de que el fundamento de todo sea bueno y verdadero; al contrario, por todas partes y en relación a la inmediata comprensión de mí mismo aparece lo inadecuado, lo contradictorio, la destrucción y la ruina. Sin embargo, se mantiene aquella exigencia básica: debo aceptarme tal como soy. Lo que hago no debe partir fundamentalmente de la protesta o de una actitud evasiva o reservada, sino de la aceptación. Esto representa un constante trascenderme a mí mismo hacia el misterio de la sabiduría y providencia divinas.

Mas esto significa que, con anterioridad, debo aceptar el existir, aunque no se me haya preguntado si lo quiero. Tampoco esto se debe dar por supuesto, pues en mí se da la voluntad de existir por mí mismo. Voluntad que, según la fase histórica de que se trate, se expresa de distinta forma. La Revelación exige de mí que me acepte a mí mismo como procedente de una voluntad personal, de una libertad, pues la misma Revelación me dice que Dios, en un acto soberano, sin verse forzado, me creó a mí porque así lo quiso. Yo podría también no existir, existo únicamente por gracia de una voluntad libre. Esto puede resultar difícil de soportar para el sentimiento de dignidad personal propio del hombre que fue creado como señor, cuando dicho sentimiento se pervierte en orgullo y quiere ser señor, no por gracia de Dios, sino autónomo. Sin embargo, sólo estoy en armonía conmigo mismo, sólo entiendo mi existencia en la medida en que me acepto a mí mismo como procedente de la libertad de Dios.

Pero, una vez que la pregunta del hombre acerca del por qué de la creación divina ha recibido respuesta, a saber, porque El, Dios, lo quiso así, la Revelación añade aún otra respuesta que no puede deducirse a partir del mundo. Dice así: Dios me creó «por amor». En nuestras reflexiones sobre

el relato de la creación hemos considerado lo que esto significa. Significa más que decir que Dios creó el mundo a partir de un sentimiento de amistad; que tiene las mejores intenciones respecto a sus criaturas; que colma de valores su vida... Significa también más que lo que yo encuentro en una persona que siente simpatía por mí y me estima. El auténtico concepto del amor de Dios queda de manifiesto únicamente cuando comprendemos con claridad la grandeza que representa el que el Dios absoluto cree algo finito, ser que ya no vuelve a reducir a la nada, como el Dios creador indio Shiva, que hace surgir un mundo a la existencia, se cansa luego de él, lo hace pedazos y produce otro nuevo. Cuando Dios crea, lo hace con seriedad y fidelidad, es decir, no elimina el ser, sino que lo sigue sosteniendo. El mundo permanece [11].

Si, como no puede ser menos, hablamos al modo humano, debemos decir: habiéndose decidido Dios libremente a crear y habiendo llevado a término la creación, no hay nadie más que El que lo haya hecho. Esto quiere decir que el Dios libre se compromete con su obra; no porque su obra llegue a adquirir un poder sobre El, ni porque tenga necesidad de la misma, sino porque en su soberana libertad así lo quiere. Esto significa que la toma en serio, con la seriedad de un Dios que le concede el ser valioso para él.

En este momento resalta el sentido que encierra el concepto del amor de Dios que nos transmite la Revelación. Significa que Dios, con sinceridad divina, confiere al mundo el ser algo importante para El. Lo cual se acrecienta cuando se trata del hombre mismo. El llamamiento personal por el que Dios lo pone en la existencia y lo mantiene en la misma a partir de ese momento; esa realidad del yo-tú, que El mismo establece como la relación básica que da sentido al ser humano, eso es amor. No se apoya éste en el hecho

[11] En el contexto de estas reflexiones, el relato sobre el diluvio adquiere un nuevo significado, que trasciende el ámbito de lo histórico-natural y lo pragmático: lo negativo en la creación, la culpa del hombre, es tal que cuestiona el derecho a la existencia. Dice el texto: «Se arrepintió el Señor de haber hecho al hombre...» (Gén 6,5-7). La aniquilación apremia; casi se cumple. Pero «entonces» prevalece la fidelidad de Dios a la obra de sus manos. El hecho de haber creado es algo definitivo, y definitivo el mundo que El creó.

de que el hombre sea de por sí importante para Dios, sino en el hecho de que Dios le otorga el serlo. Y la solicitud con que Dios se dirige al hombre es una explicitación de esta actitud, como se manifiesta en el mensaje de Jesús relativo a la providencia. El misterio de esta actitud se consuma en la Redención.

Con lo dicho ha quedado claro dónde se halla el punto decisivo de la existencia; su centro, así como su origen y su meta. La pregunta fundamental del mito es ésta: ¿dónde está el *arché* de las cosas? ¿De dónde vienen? ¿Cómo surgieron? ¿Qué poder las trajo a la existencia? ¿A dónde van a desembocar? Esta pregunta no debe ser confundida con la planteada por la ciencia. Esta tiene un carácter empírico-racional. Por medio de una exacta formulación de los hechos y su estudio preciso, quiere determinar qué materiales y energías se encuentran en el fondo de las formas y los procesos concretos; conforme a qué leyes llegaron a configurarse; a qué primeras formas tiene que reducirse la diversidad de los fenómenos, etc. Su meta última sería una fórmula del mundo capaz de abarcar, del modo más sencillo posible, la plenitud de cosas y acontecimientos, relaciones y procesos, de modo que todo pudiese ser desplegado a partir de ella. Lo que el mito pretende es cosa distinta y es realizado por un acto mental distinto. No es que en él se fantasee, mientras que la ciencia pregunta en serio, sino que su formalidad es de otro tipo. El mito pregunta por el sentido de la existencia; por las raíces que fundamentan su sentido; por la consistencia que le confieren; por la orientación que en función del mismo se da a la vida. El *arché* por el que pregunta el mito no es sólo el primer factor causal, que se deja a un lado cuando la serie de los procesos causales prosigue, sino el «fundamento primordial» a partir del cual subsiste todo lo que perdura; es decir, el que acompaña el proceso de todo acontecer, el que coexiste con cada momento de dicho acontecer, de manera que existir venga a significar un incesante emerger del abismo.

Pero el mito no es la primera respuesta a la pregunta por el origen, porque en él no reside la primera pregunta. La Revelación se remonta más allá del mito, y da la respuesta

realmente primera. Esta dice así: El *arché* real del hombre es la voluntad amorosa de Dios que se dirige a él. El hombre se comprende en su fundamento primario cuando se comprende a partir de esa voluntad a él referida; a partir de esa apelación originaria, que no es mítica, sino anterior al mito, verdad pura.

Vivir este hecho es la esencia de la piedad.

No es fácil afirmar esto en serio, cuando la fe en Dios, como actitud psicológica y poder social, resulta cada vez más débil. Atenerse a ella reviste, cada vez más, un carácter escandaloso y hasta arriesgado. Mas por eso mismo se incrementa su importancia existencial.

Tal vez se pregunten Vds. si tales afirmaciones no serán en realidad puros cuentos. Lo serían si estuviesen en contradicción con los resultados de la ciencia. Pero no lo están en manera alguna, siempre que la ciencia no haga afirmaciones que exceden sus propios límites. No se puede esclarecer aquí en qué situación están, respecto a lo que afirma la Revelación, los auténticos hallazgos de la investigación sobre el ser del hombre y su más remota historia. Ambos tipos de afirmaciones provienen de fuentes distintas y revisten un carácter igualmente distinto. Si se comprenden de manera adecuada y se tiene a la vista la totalidad de la existencia, en toda su grandeza, no se contradicen entre sí.

No hay cuento que afirme cosas tan grandes acerca del hombre como la Revelación. Pero esto no está bien dicho, pues la Revelación se expresa con una seriedad que ningún cuento conoce. Las sagas y los cuentos aparecieron cuando la realidad del hombre se hallaba ya deteriorada; la Revelación, en cambio, habla de la realidad primera y del hombre sano, así como de la posibilidad de curación.

LA REVELACION DEL PRINCIPIO Y LA COMPRENSION DE LA HISTORIA

Después de haber hablado acerca de cómo se presenta la existencia individual a la luz de la Revelación, tratemos de obtener una visión parecida acerca de la historia. Pero no estará de más esclarecer antes lo que significa el concepto

de «historia». Son esenciales, ante todo, dos contextos de sentido que, en rigor, deberían ser pensados de modo simultáneo, pues ambos se determinan mutuamente; pero nosotros sólo podemos considerarlos por separado.

El primero afirma que la «historia» significa un acontecer, es decir, una realidad desarrollada al hilo del tiempo. Nos encontramos siempre con la historia en marcha, en el momento en que algo existe tras haber pasado ya su antecedente, pero cuando el porvenir todavía no se ha dado. La tenemos a mano sólo en un punto, en el «ahora». Lo pasado se nos da solamente de manera indirecta: en el recuerdo, por tanto en sus objetivaciones y sus resultados; lo futuro se nos ofrece en forma de posibilidad, como promesa o como amenaza, como planificación o como rechazo, todo lo cual puede ser adivinado o calculado, temido o esperado a partir de los factores que actúan en el presente. Todo esto significa que la historia no es reversible; no se la puede volver del revés. Lo presente no puede surgir más que del pasado, y lo futuro, del presente; nunca al revés. Un hecho históricamente acaecido es, por lo mismo, insuprimible. No «era necesario» que ocurriese. Pensar lo contrario es propio de la superficialidad de la concepción determinista de la historia. En el contexto del acontecer histórico se halla el factor de la libertad. Por esta razón, algún suceso podría no haber ocurrido, o podría haberlo hecho de modo distinto a como ocurrió. Pero, una vez que ha sucedido, resulta insuprimible: es un *factum,* un «hecho» que sigue ejerciendo su influjo... De ahí el carácter trágico de la historia.

En lo dicho se encuentra implícito ya un factor esencial para la determinación del tema que nos ocupa. Sólo el hombre tiene realmente historia, ya que en ella se trata en esencia de la persona: su vida, su plenitud de sentido, su salvación. De una historia de la vida extrahumana o del universo sólo se puede hablar de manera impropia. La realidad del hombre se realiza bajo forma de un desarrollo temporal irreversible. Con lo cual, los hechos históricos adquieren un carácter decisivo, esto es, un carácter existencial. La persona es siempre única e insustituible. Si los hechos se realizan debidamente, se logra en ellos el sentido existencial de la persona; de lo contrario, el sentido se pierde

en ese momento histórico y no es reemplazable por nada posterior.

Como realización de la existencia humana, la historia contiene la posibilidad y el mandato de que el hombre se autoafirme y comprenda a sí mismo. La historia tiene lugar cuando el hombre se afirma o sucumbe en ella, cuando se comprende o se malentiende a sí mismo. Esto puede darse en forma de mirada retrospectiva o prospectiva, de autocrítica o de proyecto. Ambas cosas a la vez, autoafirmación y comprensión de sí, no serían posibles si no mediase distancia alguna respecto al acontecer, es decir, si no mediase la libertad. El hombre está en la historia y, al mismo tiempo, fuera de ella. Si se encontrase por completo en ella, no sería más que un elemento dentro de un proceso. Debe poder salirse de ella, si quiere ponerla ante la vista y, en algunos casos, protegerse de ella. Si el hombre se evadiese por completo de la historia, carecería tanto de lugar como de contexto. Esta mutua implicación de libertad y vinculación es característica de la existencia histórica. Por una parte, el hombre «hace» la historia, decide en todo momento acerca de ella; por otra, «él es hecho por ella»; los influjos causales pasan a través de él. De esta manera es él, por una parte, responsable de la historia; por otra, es ella, en sus distintas formas de autoridad y de poder, como tradición y como entorno, la responsable del hombre.

Hay otro rasgo esencial: la historia es nueva en cada momento. Esto es así desde el punto de vista puramente causal. El conjunto de los factores procedentes del pasado y operantes en el presente respectivo, es cada vez distinto, ya que a éste viene a añadirse siempre lo acontecido antes. Pero la historia es también, en el fondo, «siempre nueva en cada caso», pues cada momento lleva consigo el factor de la libertad, cuya decisión no puede ser deducida de algo, sino que procede, en forma originaria, de un principio interior.

La historia tampoco está concluida. Mientras siga su curso, no hay nada definitivo, puesto que siempre puede intervenir la libre decisión y convertir en algo dado lo que todavía no lo es.

No sólo eso. El hombre es capaz de comprender y juzgar lo que ha sido; de arrepentirse de lo que ha tenido lugar incorrectamente y elevarlo a la categoría de un nuevo comienzo; de desautorizar lo que ha ocurrido acertadamente y convertirlo en desacierto.

Y ahora tenemos que aclarar un problema que hemos tocado en diversas ocasiones, pero necesita ser precisado con exactitud. La tesis básica de la conciencia moderna del hombre dice así: el hombre, con todo lo que es, procede de la naturaleza. Donde el término «naturaleza» es tomado, en su sentido más amplio, como la suma de lo que la experiencia encuentra: energías, elementos, leyes, formas y conjuntos de formas, procesos y cadenas de procesos, o bien campos de procesos de la realidad inmediata. Cómo haya de pensarse en concreto el origen del hombre a partir de la naturaleza, y cómo haya de entenderse especialmente el devenir de la vida espiritual, es un problema no resuelto.

Esta tesis arrastra consigo una segunda, a saber: que el hombre tal como es en la actualidad es «el hombre», sin más. Cuando se habla acerca del «hombre», se refieren al hombre actual. Es verdad que incluyen los distintos niveles de su devenir prehistórico e histórico; pero ninguno de estos niveles lleva consigo algo básicamente nuevo respecto al precedente; constituyen únicamente fases en el desarrollo del primer esbozo, que se halla plenamente dentro de la serie causal que, a partir de nosotros, se remonta hasta el principio sin solución de continuidad. En este contexto se dan crisis y catástrofes, muy numerosas y profundas, pero todas ellas discurren dentro de esa línea evolutiva. Así que, según este modo de ver, subsiste un *continuum* entre el hombre moderno y su primera forma de realización. Este *continuum* lleva dentro de sí tanto el momento de la evolución, que se realiza a través de transiciones infinitamente pequeñas, como también el de la mutación a saltos que tiene lugar en la decisión. Pero ambas maneras son formas del proceso fundamental. Por consiguiente, lo que en sentido propio llamamos «historia» —el actuar y devenir del hombre constituido en hombre completo— discurre en continuo progreso hacia su formación a partir de formas de vida tanto pre-históricas como pre-humanas.

En este contexto, el mensaje de la Revelación establece una cesura tajante. Nos dice: el hombre que hoy encontramos en torno a nosotros, en nosotros mismos y en la historia pasada, no es el primigenio. Y esto no sólo en el sentido de que sea más diferenciado que aquél; sino que entre el primer hombre y el que es sujeto de nuestra historia ocurrió algo que cambió su situación existencial.

El mito —y, en su forma derivada, el cuento— expresa la más temprana forma de la existencia, no del primer hombre, sino del segundo, de modo que, a base de él, no podemos deducir la situación primera. De ésta habla solamente la Revelación. En la medida en que el mito habla de ella, lo que está haciendo es interpretarla a partir de la situación posterior, transformando así su carácter.

Este segundo estado no es, con todo, un estado de progreso. No es, de ninguna manera, como obstinadamente se afirma, resultado del paso que habría tenido que dar el hombre desde la natural minoría de edad a la conciencia y libertad propiamente humanas, sino que reviste un carácter negativo. Por medio de él entró el hombre en contradicción con su auténtico *arché.* Rompió el acuerdo con Dios en el que tenía su propio fundamento.

Pero, como no era dueño del *arché* de su existencia, no estuvo en condiciones de suprimir los fundamentos de su ser. No pudo cambiar en nada el hecho de haber sido creado por Dios y ser conservado de continuo por El en la existencia; el hecho de estar bajo la llamada de Dios, de que su existencia sea una respuesta a esa llamada y tenga que responder y justificarse ante Dios. El hombre lo más que pudo fue rebelarse contra esto, pero ello significó ponerse en contradicción con su propia verdad. Esta contradicción es «culpa». El hecho de esta culpa resuena, a veces desfigurado, en mitos, sagas y cuentos.

Pero lo realmente primero, el *arché* propiamente dicho, no fue simplemente anulado, sino que existe todavía, sin duda en forma negativa, en forma de algo que se ha perdido. Aquí está efectivamente la raíz de toda tragedia: que el hombre no será ya nunca capaz de alcanzar directamente su propio *arché,* pero no puede renunciar al mismo; quedó definitivamente alterado; ya no será nunca capaz de alcanzar

directamente la armonía consigo mismo, pero debe quererlo siempre.

Por supuesto, yo no les exijo que acepten sin más lo que se ha dicho, así como tampoco puedo demostrarlo aquí. Quede en suspenso lo que en este orden de cosas puede llamarse «demostrar». Sólo quería, en conformidad con la tarea de este curso, decir lo que piensa la Revelación y lo que piensa la fe cristiana, en cuanto ésta no se ajusta a la conciencia moderna y no se desvía así de su auténtico sentido. Pero es posible otra cosa: percatarse de lo simplista que es la imagen «natural» del hombre; de lo poco que en ella puede reconocerse a sí mismo el hombre verdaderamente despierto y exigente; con qué obstinación desplaza la imagen del hombre real y de su existencia y coloca en su lugar la de un ser irreal —a pesar de todo el realismo que pueda tener en determinados casos—, que nunca se ha dado ni se dará. Y, por otra parte, con qué claridad responde al auténtico estado de la cuestión relativa a nuestra existencia la imagen del Génesis, en apariencia tan «irreal».

Por lo que respecta al contenido de la historia humana posterior a la culpa, hay diversos temas que se definen entre sí con mayor precisión. El primero es la tarea que en el Génesis le es propuesta al hombre debido a su semejanza con Dios; tiene que «cultivar y conservar» la tierra (Gén 2,15). Se da a entender con esto la síntesis de lo que el hombre hace en el mundo y de la finalidad de su existencia en él; esto es, todo lo que nosotros designamos con la palabra «cultura»: la de la obra objetiva y la de la propia realización personal.

El hombre tiene que afirmar, ante todo, su propia existencia en el mundo. Por tanto, ha de protegerse contra los peligros provenientes de los poderes y seres de la naturaleza; ha de proporcionarse alimentación, vestido, medios de locomoción, utensilios de trabajo, etc. Todo esto sólo puede llevarlo a cabo en cuanto conoce. El conocer va desde la primera percepción de lo peligroso o de lo útil hasta una visión de conjunto cada vez más completa del estado de la realidad; desde la formulación de reglas prácticas hasta el

conocimiento de las leyes de la naturaleza; desde el mero saber empírico hasta la intuición de la esencia y las relaciones existentes entre las cosas, para desembocar, finalmente, en la cuestión del sentido de lo que existe, el origen y la meta de nuestra propia situación en el todo.

Están además las actividades con las que ordena el hombre la convivencia con los demás. El nexo fundamental reside en los procesos generacionales, en la familia, la parentela, la estirpe y el pueblo; a esto se añade el influjo unificador de los peligros y las necesidades comunes. Surge así la tarea de un ordenamiento que regule el uso y disfrute de los medios de sustento de cada día, que cree formas y facultades de gobierno, que, en definitiva, establezca el derecho, es decir: ese valor que no sólo es útil, sino en sí mismo válido y digno.

En todas las manifestaciones de la vida se manifiesta la tendencia a la expresión, o sea, la necesidad no sólo de echar mano de aquello que se necesita, de configurar los instrumentos de modo que sean eficaces, de estructurar el orden de forma que sobrevengan las menos fricciones posibles, sino también de realizar en todo ello algo que tenga el carácter de lo impresionante y lo bello. Excavaciones y hallazgos obtenidos en cuevas nos dicen que ya los más antiguos utensilios constituyen formas de expresión que van más allá de las puramente funcionales. Se suscita con ello el impulso a la representación. Este va, en principio, unido a la consecución mágica del poder; pero más adelante se desentiende de su finalidad y surge lo que nosotros llamamos «arte», en el que se describe el encuentro del hombre con las cosas. A través de todo eso discurre un factor en el que se expresa una de las posibilidades esenciales del hombre, a saber, el ansia de poder, la voluntad de mando. Este factor está presente y activo en el conocimiento, en la creación artística, en el orden social, en el afán de poseer, etc. De él proceden las distintas formas de dominación, las disposiciones del derecho, etc. Se realiza con ello, al mismo tiempo, la tarea implícita en el ser humano: la de conservar la propia vida, y además realizarse a sí mismo. El hombre llega a la existencia como posibilidad, como proyecto. Una aspiración elemental suya es realizar esta posibilidad, desa-

rrollar las propias capacidades, alcanzar destrezas, habilidades, virtudes.

A través del encuentro y las diversas actividades se realiza un verdadero devenir personal. Al tomar posesión del mundo, el ser humano se hace dueño de su propio ser. Al hacerlo, se despiertan las obligaciones éticas. Se hace manifiesta la diferencia que media entre el «deber» *(Sollen)* y el «no tener más remedio que» *(müssen)*, entre lo útil y lo justo. La diferencia se hace patente, en primer lugar, en el mundo de lo religioso, a saber, en la experiencia de la realidad numinosa, en la relación con sus exigencias y en la expresión de esta relación en el culto, las costumbres, el símbolo... Poco a poco, lo ético va sobresaliendo con una significación propia, cada vez más pura, y se va desplegando el mundo de las disposiciones, sentimientos y virtudes morales.

Hasta aquí, el primer tema de la historia: la tarea de crear cultura, o sea, la de traer a la existencia, en el encuentro con el mundo primero —las cosas, las energías, los órdenes de la naturaleza—, un segundo mundo, un mundo conocido, valorado, configurado. Ahora bien, esta actividad es distinta de la prevista en el encargo hecho a los primeros hombres de «someter y dominar la tierra», porque el hombre mismo se convirtió en otro distinto.

Lo que impulsa la creación de cultura es el encuentro; consiste en que el hombre llega al mundo, se hace con él, lleva a cabo alguna operación en él y, al hacerlo, él mismo se convierte en algo. Este encuentro lo integran dos factores: en primer lugar, el dato objetivo, la cosa, el acontecimiento, la naturaleza, con todo lo que implica. Pero lo integra también el factor subjetivo: el hombre que se dirige hacia el mundo no es un factor natural, el cual es como tiene que ser, sino que lleva consigo modos de ver, actitudes de apropiación y conquista, propósitos de actuación; todo lo que llamamos constitución, actitud, mentalidad. Esto forma parte de la obra cultural. Conocer y actuar no son un mero funcionar y fotografiar de carácter objetivo, sino que, en la manera de ver las cosas, en la perspectiva en que aparecen, en el juicio acerca de ellas según su finalidad y valor, en su aprehensión y configuración, se encuentra siempre el hombre.

Pero, ¿quién es este hombre? ¿En qué condición se encuentra? El hombre es el que llevó a cabo lo que las reflexiones precedentes nos han mostrado. Así, no es un ser natural que trajese consigo solamente un conjunto de condiciones puramente naturales, como un animal trae consigo su organización, sus necesidades vitales, sus instintos, etc., que luego, con una lógica sencilla, se desarrollan o bien se transforman en el trato con el medio o entorno. El hombre es, más bien, el ser que protagonizó la «caída»; que sufrió las perturbaciones de las que ya se ha hablado y cuya conciencia está gravada con el recuerdo de la primera culpa. La conciencia cristiana asume como decisivo este factor dentro de la comprensión de la historia. Esta última no la constituye la simple actividad de un ser que, dotado de ciertas cualidades, se relaciona con las cosas y, merced a la acción recíproca de ambos factores, realiza su vida y su obra, lo mismo que el ave fabrica su nido o el castor sus diques, sino que en toda acción humana interviene inevitablemente el trágico elemento de la destrucción.

A partir de aquí entra en la historia el segundo elemento: el hecho de que tanto la obra cultural como el devenir del hombre no están asegurados; y que en todo momento subsiste la posibilidad de errar, desde el punto de vista de la libertad, y la probabilidad de lo mismo desde el punto de vista de la perturbación. El error sigue surtiendo efecto ulteriormente, como un hecho más de la historia. De modo que la historia consiste en una lucha constante entre la posibilidad buena, que debe realizarse, y la mala, que no debe. Pero la posibilidad de lo malo se ve condicionada, no sólo por la diversidad de las cosas exteriores y la libertad del hombre, sino también, y sobre todo, por la contradicción existente entre la voluntad de lo bueno, que significa siempre renuncia y superación, por una parte, y, por otra, la capacidad que tienen los instintos de provocar sinrazón y desorden.

Para comprender la elevadísima medida en la que las más preclaras actividades del conocimiento, la planificación, la configuración y la organización son inspiradas por motivos totalmente problemáticos, con lo cual se abren grandes posibilidades de utilización y dominio del mundo, pero al mis-

mo tiempo surgen riesgos que ponen en juego la totalidad de la vida humana, no tenemos más que fijarnos en los sucesos de la actualidad... Se pregunta uno si, no solamente éste o aquel producto y medida aislada, en éste o aquel grupo político, sino todo el contexto científico-técnico y político-comercial, que gira en torno a las posibilidades de la energía nuclear, estará dirigido con lucidez razonable y responsabilidad moral; si no se estará llevando a cabo una escisión de la conciencia que deja correr a cada cosa por su cuenta: la investigación científica, la construcción técnica y las disposiciones políticas, por un lado, y la razón y la conciencia por otro. De modo que se está originando un fenómeno que se presenta, desde el punto de vista psicológico, como enfermedad; desde el religioso, como algo diabólico.

En el fenómeno del poder resalta lo que hay de contradictorio en la vida humana. El poder del hombre sobre la naturaleza y sobre el ser humano mismo crece continuamente y a un ritmo cada vez más acelerado. Pero ¿crece al mismo tiempo la capacidad del hombre para controlar su propio poder, adoptar la actitud debida frente a él, someterlo al orden debido, lo que al mismo tiempo significa ser independiente de él? Vemos que las más poderosas posibilidades científico-técnicas de destrucción han ido a caer en la zona de influencia de los instintos de la masa: la voluntad política de poder y el afán de posesión.

El tercer tema de la historia concierne al trasfondo de todo esto, a saber, la tarea que tiene el hombre de entendérselas con lo que hizo antes del comienzo de esta historia. Culpa original y perturbación original no son objetos de una fantasía metafísica subjetiva, sino que pertenecen al núcleo de la comprensión de la historia.

Es falso —con un tipo de falsedad fatal— tomar al hombre, tal como es en la actualidad, como el hombre sin más, y explicar el problema relativo a cómo llegó a convertirse en lo que es como si fuese un asunto privado con el que cada cual puede conducirse como quiera, dado que no tiene sentido alguno para la realidad de la vida. De lo cual se infiere que, cuanto menos se ocupe el hombre de asuntos de este género, con tanta más energía se lanzará a

desempeñar su tarea en este mundo. Verdaderamente, la cuestión de cómo entiende el hombre su culpa contra Dios y cómo la asume en su conciencia es la cuestión central de la historia. Se prolonga en la cuestión referente a si Dios deja al hombre sólo con su pecado. Si lo hace, entonces la historia —con todas las tareas de la cultura personal y la objetiva— no es, en definitiva, sino un mero sacar las consecuencias de la primera culpa. Entonces, todo lo que ocurre lleva a la ruina. Pero, si Dios no deja al hombre solo con su culpa —y la Revelación nos dice que es así—, este tercer tema se desarrolla en una nueva dirección, a saber, en el modo como lleva Dios al hombre a un acuerdo nuevo, estableciendo así un nuevo comienzo. No por eso se anula lo ocurrido; hemos visto que la seriedad de la historia no lo consiente. Pero es elevado a un nuevo contexto de sentido, que lleva implícita la posibilidad de una existencia nueva. Esto es lo que, en el lenguaje revelado, se llama Redención.

LA REDENCION Y LA PERSONA DE JESUCRISTO

LA PERDICION DEL HOMBRE

DEBEMOS preguntar ahora qué es lo que dice la Revelación acerca de la superación de la culpa humana, es decir, acerca de la Redención. El intento de poner de relieve de manera clara y plena el concepto cristiano de Redención encuentra en el oyente de hoy determinadas dificultades que hemos de aclarar ante todo.

Estas dificultades provienen, en primer lugar, de la general oposición que la Revelación —que, por lo demás, es al mismo tiempo descubrimiento del hombre, o sea, «juicio»— encuentra en el hombre que desea autoafirmarse. Esta oposición es agravada por la resistencia que el buen sentido opone al modo como frecuentemente se ha hablado acerca del pecado y la perdición del pecador. No vamos a hablar aquí de eso; sí hablaremos, en cambio, de las objeciones que se dirigen contra el mensaje cristiano de la Redención en particular. Una de ellas es la siguiente: hay experiencias naturales de liberación que se sitúan en los más variados contextos: biológicos, psicológicos, espirituales, etc. A ellas van unidas, en determinadas circunstancias, experiencias espontáneas de liberación religiosa que después, según muestra la historia de las religiones, encuentran su expresión en doctrinas de salvación y formas de cultura. De esta manera podría llegarse a la convicción de que el pensamiento cristiano de la Redención constituye una variante de tales fenómenos religiosos de tipo general.

Otra dificultad es la siguiente: la sensibilidad de la Edad Moderna se opone, por principio, a la idea de Redención. Dicha oposición responde a la actitud autonomista que fue configurándose cada vez más claramente a partir del Renacimiento. Tal actitud afirma que los hechos y procesos que determinan el sentido de la existencia humana no pueden

provenir sino de la iniciativa de ésta. Ahora bien, lo que la Revelación entiende por Redención es un acontecimiento cuya iniciativa no está en las manos del hombre, sino en las de Dios. Este acontecimiento llega hasta el hombre, como una gracia, «de otra parte». Lo cual es imposible, pues la persona no puede ser sustituida a la hora de decidir el sentido de su existencia. De ahí que el pensamiento cristiano de la Redención aparezca como expresión de una conciencia personal todavía no desarrollada.

Vamos a tratar, en primer lugar, la segunda dificultad, que nos lleva de inmediato al centro mismo del problema. Se malentiende el modo de ser de Dios si, con relación al hombre, es considerado como un *héteros,* un «otro». Un «otro» es alguien que está junto a mí, pero separado; un vecino y, a veces, un competidor en la existencia. Pero éste no es el caso de Dios, sino que Dios es el Creador, entendida esta palabra con la exactitud debida. Dios es el Ser merced a cuya voluntad llegan a existir y perduran el ser y la realidad del hombre. No se da un tipo de existencia común en la que Dios y el hombre estén el uno junto al otro. Dios existe, más bien, en una pura soberanía y no es comparable con ningún otro ser. Ni siquiera la palabra «ser» puede aplicarse simplemente a Dios y al hombre en el mismo sentido. En el sentido en que Dios «existe», el hombre ni existe siquiera. Fue preciso el acto soberano de la creación, llevado a cabo por Dios, para que empezase a existir un ser finito. Por eso, la relación del hombre con Dios no es la de un ser con otro ser, sino la relación de la creatura con el Creador. La creatura recibe continuamente su propio ser de la voluntad de Dios. Si luego, ya como realidad existente, entra en relación con Dios, esto sucede con la fuerza que procede de la relación Creador-creatura, y se realiza constantemente dentro de la misma. Esta relación constituye, por consiguiente, la condición previa para que sea verdadero y tenga sentido todo comportamiento humano respecto a Dios. Hablar aquí de «heteronomía» es algo absurdo.

Hasta qué punto resulta ser irreal la exigencia de autonomía por parte del hombre se hace patente en el curso de la historia misma. Después de haber determinado dicha

autonomía durante siglos —desde el Renacimiento— el comportamiento personal y cultural que se consideró como modélico, la consecuencia de ello fue un profundo «agotamiento». El hombre, efectivamente, no es autónomo, no es señor de sí mismo. No es él quien fundamenta el sentido de su existencia, ni se salva sólo a base de sí mismo. Por el mero hecho de haberlo intentado, su fuerza vital fue sometida a una exigencia excesiva, en un grado difícil de calcular, y el resultado de todo ello fue un cambio brusco al polo contrario de la autonomía, a saber, a la heteronomía radical, es decir, al totalitarismo. Según éste, lo humano no se realiza en la persona aislada que se decide libremente en el aspecto moral y construye su propia vida a partir de sí misma como punto central de referencia; se realiza en el todo, constituido en Estado. De ahí que el portador de la libertad humana no sea el individuo, sino el Estado. La responsabilidad de lo humano se encuentra en el Estado. De ahí también que el individuo no tenga respecto al Estado derechos de ninguna clase; así es como surge el concepto que, para el pensamiento totalitario, constituye la forma radical de la injusticia, es decir, el concepto de «sabotaje». El «saboteador» es aquel que hace prevalecer el derecho del individuo a la libertad, a la decisión propia, a la configuración de la propia vida, perturbando así la iniciativa y la función del Estado. Esta concepción del hombre —históricamente operante ya en el fascismo, más vigorosa aún en el nacionalsocialismo, pero, sobre todo, en el comunismo— constituye el valor exactamente opuesto al pensamiento autonomista. El hombre autónomo, por un lado, y el Estado totalitario por otro son dos modos correlativos de malentender lo humano. En realidad, no significa, en absoluto, heteronomía alguna el hecho de que Dios oriente su intención redentora hacia el hombre y lo eleve a una nueva vida. Lo único que ocurre con ello es que se repite, en un nivel nuevo, la relación creatura-Creador. Si Dios ha creado al hombre sin envilecerlo, puede también redimirlo sin hacerlo heterónomo.

Pero es posible que, de manera subjetiva, Dios se convierta en el «Otro», y la relación con El, en heteronomía. Esto ocurre cuando la relación creatura-Creador no es vivida con la autenticidad debida y se concibe a Dios, de manera

falsa, como un ser extraño y separado del hombre: aquí el hombre, allí Dios; en el fondo, ambos de la misma índole, sólo que Dios infinitamente mayor y más fuerte. En consecuencia, El es tan sólo vecino en el ser, rival en la existencia. Su comportamiento se convierte entonces para el hombre en prepotencia, dominio y amenaza; y la actitud de éste degenera en sumisión y miedo [1].

La otra dificultad que impide al hombre moderno entender, como es debido, el mensaje de la Revelación, es el conocimiento que tiene, por la psicología, de las soluciones que hay a los problemas de la vida y de la multiplicidad de las experiencias de redención observables en la historia de las religiones. Sobre esto volveremos a hablar en otro contexto.

Así pues, la primera pregunta es ésta: ¿de qué nos libera la iniciativa de Dios que el mensaje cristiano denomina «Redención»? La respuesta es ésta: de la culpa y —de un modo que deberemos precisar— de las consecuencias de la culpa, es decir, de la destrucción y la muerte.

Lo que en sentido cristiano se llama «culpa» sólo resulta claro cuando se esclarece, a su vez, qué es el hombre. La conciencia de esto se ha perdido por causa del naturalismo moderno, que concibe el ser humano a partir de supuestos puramente naturales y biológico-histórico-evolutivos. La Revelación cristiana considera al hombre como persona. Y es persona por cuanto se halla bajo la llamada del Dios personal. Dios creó al hombre llamándole. El hecho de empezar a existir fue la primera respuesta ontológica del hombre a esta llamada. La segunda respuesta, la que se da por medio de un acto libre, debe darla de continuo a lo largo de su vida. El hombre consiste esencialmente en la relación yo-tú respecto a Dios, independientemente de que cumpla o no la tarea que de ahí se desprende, a saber: la de entender la propia existencia a partir de esa relación y realizarla mediante la adoración y la obediencia. No existe un tipo de hombre que ontológicamente —es decir, desde el fondo de

[1] Ejemplo de esta actitud: Kirilloff, en *Los Demonios,* de Dostojewski. Se plantea aquí la importante tarea de elaborar una historia patológica del concepto de Dios que, en cuanto alcanzo a ver, no se ha abordado todavía.

su ser— no consista en la relación yo-tú respecto a Dios. Sólo hay dos tipos de personas: las que reconocen esta relación y, con mayor o menor pureza, la realizan, y las que se sublevan contra ella o la ignoran con indiferencia.

La donación personal de Dios al hombre presenta —como lo muestra ya la doctrina del Génesis, y lo esclarece y profundiza ulteriormente todo el curso de la Revelación— un carácter de confianza. Dios confía al hombre lo que el Génesis llama la semejanza con Dios: el hecho de poder conocer, tener libertad, actuar y ejercer dominio. A partir de entonces, existe en la creación de Dios un ser que no es solamente uno más entre los otros, sino que sabe de sí mismo y de la totalidad; que no sólo tiene instintos y se comporta como es debido en cuanto a la conservación de sí mismo y de la especie, sino que valora y elige; que no sólo experimenta influjos y los ejerce, sino que actúa y crea desde la libertad. Un ser que no está, como todos los demás, destinado a un «medio» o entorno especial, sino que, a pesar de toda su limitación y vulnerabilidad, se halla en relación con la totalidad del mundo. Pero esto quiere decir, al mismo tiempo, en un sentido que requeriría un análisis más preciso, que responde de esta totalidad.

El Génesis expresa esto diciendo que Dios confía al hombre el paraíso para que lo «cultive y guarde» (Gén 2,15). Al hacerle el don de asemejarse a El, el Creador le confía el honor de su propia obra, la creación, y precisamente por ello, el suyo propio, el honor del Creador. Cree al hombre capaz de comprender el sentido de este encargo, asumirlo con responsabilidad y cumplirlo. Por eso le confía el mundo. Ningún ser fuera del hombre se halla en condiciones de cambiar el mundo en cuanto tal. Todas las actividades de los seres vivos son resultado del crecimiento y el instinto; resultado ellas mismas, por consiguiente, del «mundo», funciones de una organización y situación dadas. Para poder transformar el mundo mismo, el ser que entre en acción deberá poder proyectar y realizar algo «nuevo», lo que, por su parte, supone estar situado fuera del mundo inmediato y al mismo tiempo residir en él. Todo esto se da solamente en el hombre por el hecho de que es espíritu. Desde ese mismo espíritu se encuentra el hombre situado al borde del

mundo: libre de él de un modo peculiar, al tiempo que en relación con el mismo. Respecto a él tiene iniciativas, energía emprendedora, capacidad de dar lugar a algo nuevo. Por eso, del mundo dado en principio surge el «mundo de segundo grado», el experimentado, valorado y configurado por el hombre. Lo que a su vez significa que el hombre puede honrar la obra de Dios y proseguirla para bien, o deshonrarla y arruinarla.

Esto lo olvidamos con facilidad bajo el influjo del concepto moderno de «naturaleza». Según éste, naturaleza es lo que crece de forma silvestre, lo libre, lo que no pertenece a nadie. Pero eso no existe. El mundo no es algo que crece espontáneamente, sino que es «obra»; no es tierra de nadie, sino «propiedad» de Dios, sometida a su derecho y llena de sus intenciones. No es, por ello, objeto de libre ocupación y disposición, sino que alberga en sí un sentido divino. Estos son problemas fundamentales de filosofía de la cultura que nos hacen percatarnos de hasta qué punto puso Dios su mundo en manos del hombre. Confía el mundo a su conocimiento, esperando que llegue a conocerlo acertadamente, es decir, que lo eleve hasta la verdad; se lo confía a su libertad, esperando que acierte a comprenderlo como propiedad de Dios y hacer de él el «Reino de Dios». Esta confianza de Dios —y con esto advertimos la profundidad de lo que significa ser cristiano— es un riesgo: riesgo del Dios libre, que, con una magnanimidad inconmensurable para toda medida humana, pone en manos de la libertad del hombre lo que es suyo y, por lo mismo y en cierto sentido, se pone a Sí mismo en sus manos.

Desde este punto de vista ha de ser comprendido el estado del hombre que la Escritura designa como «paraíso». El paraíso es una imagen de la condición existencial que tuvo su origen en el hecho de que Dios instaló al hombre en esta confianza y el hombre en principio respondió de manera adecuada. El carácter de ese estado lo expresa el concepto religioso-teológico fundamental de la «gracia». Este indica que dicho estado no puede lograrlo el hombre a partir de ninguna necesidad natural, de ningún concepto biológico, psicológico ni cultural; que no proviene tampoco

de una iniciativa propia del hombre, sino que es más bien puro don.

Cómo haya de integrarse este estado llamado «paraíso» dentro de la línea evolutiva de la totalidad biológica del hombre no podemos seguirlo discutiendo aquí. Temporalmente hablando, se sitúa en el momento en el cual —sea como fuere el modo en que esto ocurra— el hombre existe por vez primera plenamente como tal. Cuánto tiempo duró este hombre, hablando en términos históricos, tampoco se puede decir aquí. La Revelación no dice nada acerca de ello. Puede haber durado años o días o incluso una hora solamente. En cualquiera de los casos, el hombre destruyó esta situación. Traicionó la confianza de Dios. «Quiso ser como Dios»; señor autónomo de la existencia. Con lo cual quedaron truncadas las relaciones con el Creador, de las que procedía el paraíso, y se originó la existencia del hombre como ser culpable.

Pero, una vez más, debemos fijarnos en la esencia de la culpa que cometió el primer hombre. Fue, ante todo, un mal en el simple sentido ético. Obrar mal significa lesionar el orden de la existencia. No un orden exterior cualquiera, establecido desde el punto de vista de unos fines, sino el orden que tiene su fundamento en la esencia de la vida misma creada por Dios. Este es el orden que el primer hombre no solamente vulneró, sino intentó subvertir. Porque el orden es la verdad; pero el fundamento de toda verdad es que sólo Dios es Dios, y el hombre, en cambio, es creatura de Dios. Lo que pretendió el primer hombre fue constituirse él mismo en señor de la existencia, lo mismo que Dios. Esto fue la falsedad y el mal absolutos. En una profundidad mayor se encuentra todavía otro nivel distinto de culpa, que es el «sacrilegio». La verdad contra la que atentó el primer hombre no fue una mera verdad mundana; el orden del que se apartó no fue meramente «óntico», sino que fue el orden «santo». No se puede analizar la santidad; solamente se la puede presentar a la vista, ya que se trata en ella de un hecho primordial. Es aquello que experimentamos en lugares en los que nos acoge la majestad de lo inefable; en horas en las que somos tocados por el misterio de la existencia; ante personas en las que irrumpió esta

realidad santa por su opción definitiva y su entrega constantemente renovada. La santidad es el carácter primordial de Dios; la cualidad de su vida (véase Is 6,1ss). A la santidad responde, en el hombre que no se ha embotado, ese respeto, sólo aquí posible, que se convierte en adoración. Contra esta santidad se dirigió la primera culpa. Fue no solamente un mal, sino un «sacrilegio»... Pero, en definitiva, en su nivel más profundo, significa la traición a la confianza otorgada por Dios. Todo hombre bien nacido sabe que el ámbito cordial de su vida moral es la fidelidad a la persona con el que se halla unido; a la causa con que se ha comprometido. Desde siempre supieron esto los hombres: la traición es lo peor que el hombre puede hacer mientras se lo conciba como persona. La relación primera con Dios estaba construida sobre la confianza de Dios en el hombre y en la correlativa fidelidad de éste. Por eso, la primera culpa del hombre fue una traición.

De ella dice la Revelación que fue no sólo la culpa individual del primer hombre sino que, en él, todos nos hicimos culpables. Ya hemos hablado detenidamente de esto y oído los reparos y las protestas que se alzan en contra. Hemos advertido también que esta resistencia es tan dura debido a determinados supuestos históricos; por ejemplo, la concepción que tiene de sí el hombre individualista de la Edad Moderna. El hombre «primitivo» y el hombre de la Antigüedad supieron que existe una culpa, cometida por un único individuo; pero, como éste no se representaba sólo a sí mismo, sino a una totalidad —como un antepasado respecto a una raza, como un rey respecto a su pueblo—, todos resultan culpables en él. Hoy está haciendo quiebra el talante individualista —uno de los fundamentos del desconcierto que reina en cuestiones éticas— y se toma conciencia de la importancia de la comunidad —o, digamos más acertadamente, del conjunto sociológico— en cuanto sujeto de los valores éticos; hasta tal punto que ahora es el individuo el que corre el riesgo de desaparecer en el colectivismo.

Mitos y sagas de muchos pueblos hablan de que al principio existía un estado de inocencia y felicidad; que el primer hombre falló, ese estado se destruyó y las genera-

ciones posteriores vivieron desde entonces en desgracia de los poderes divinos y en un estado de perturbación. La mitología germánica entiende la existencia de manera que en ella, más allá de toda voluntad individual, existe una culpa común, que se incrementa de continuo hasta conducir finalmente al ocaso del mundo. Es cierto que a continuación viene un renacimiento; pero aquella culpa básica es hasta tal punto nuclear que vuelve a surgir con el nuevo mundo y, de este modo, prosigue siempre el ciclo. En la interpretación de la existencia característica del budismo —una de las visiones más profundas alumbradas por la humanidad—, la «vida» es sencillamente un anti-valor, un mal, «sufrimiento». Este sufrimiento es de un carácter tan absoluto que va implícito en él la afirmación de una culpa. Pero, respecto a nuestra propia interioridad, no habrá seguramente ningún hombre normal que, ante la miseria y sobre todo la culpa de otros, no experimente sentimiento alguno de solidaridad. Este sentimiento no es mero resultado de la sugestión, sino un eco que proviene de lo profundo de la conciencia y trasciende el mero ámbito de lo individual. Existe una experiencia en la que esta conciencia se agudiza —la melancolía— y puede intensificarse hasta llegar a lo patológico.

Mucho habría que decir al respecto. En cualquier caso, la Revelación afirma que la culpa del primer hombre se convirtió en culpa de todos. Desde esa culpa ha llegado hasta nosotros un trastorno que penetra hasta el fondo mismo del ser humano.

Aquí debemos hacer algunas distinciones. Ciertos trastornos revisten el carácter de crisis de crecimiento; pensemos, por ejemplo, en la hipersensibilidad y los excesos que aparecen durante el período de la pubertad y que después, si no hay complicaciones, se equilibran en el proceso evolutivo. Otros trastornos provienen de que se han cometido faltas que dejan secuelas duraderas. Por ejemplo, si los padres tratan de continuo injustamente a su hijo, surge en él un sentimiento de oposición que lo lleva a enfrentarse a todo lo que represente orden. Cuando, por el contrario, los padres no proporcionan al niño la ayuda de la autoridad que él mismo exige para llegar a ser firme interiormente, se vuelve

inconsistente e incapaz de adoptar una posición clara. Estos trastornos se habrían evitado si los interesados se hubieran conducido de distinta manera. Otros proceden de comportamientos incorrectos; como, por ejemplo, cuando alguien concede demasiada importancia al placer, la codicia o la ambición, y, con ello, se atrofian sus posibilidades espirituales. Estos son trastornos que tienen causas concretas. No se darían si las causas desapareciesen; por eso, en cierta medida pueden ser evitados. No hablamos aquí de ese tipo de trastornos. Tratamos de aquellos que no tienen una causa patente y no pueden ser eliminados, ya que anidan en las estructuras fundamentales del ser humano. El hombre no es un ser clausurado, que se haya construido a partir de sí mismo y luego pueda, cuando lo desee, relacionarse con Dios. No, Dios es el «punto de referencia» esencial a partir del cual y para el cual el hombre existe. Si las relaciones con El se desordenan, se trastorna el hombre todo. De esta clase son las secuelas de la culpa de las que habla la Revelación.

Reconocerlas no es fácil por distintos motivos. El primero es la «costumbre». Vivimos en la situación presente; más aún, nosotros mismos «somos» esa situación. Tendemos, por ello, a considerar lo que ahora existe como algo que tiene que ser así según justicia y razón. En consecuencia, toda crítica de fondo aparece como algo fantasioso. Si queremos romper el yugo de esta costumbre, debemos dejarnos sacudir y llegar al asombro que produce la experiencia viva de la verdad. Lo segundo es el hecho de que hace falta ánimo para querer «ver»; porque la costumbre no sólo es cómoda, sino que da seguridad. Liberarse de ella nos sitúa en campo abierto, elimina apoyos, despierta la oposición a realidades en las que fundamentalmente nada se puede cambiar. La existencia se vuelve así más difícil; pero con ello se abre un camino hacia lo auténtico. Hay intentos bien caracterizados de considerar de antemano como imposible un desorden semejante. Esto es propio, en primer lugar, del optimismo radical. Este afirma que la sustancia básica de la existencia es buena; si surgen inconveniencias, pueden ser superadas por medio de un orden razonable. Así discurre la fe natural racionalista e idealista. La existencia es, además,

concebida en evolución; se mueve hacia estados cada vez mejores. Cuanto más progresa este movimiento, tanto más se equilibrarán los trastornos. Al final surge un estado de vida perfecta. Una gran parte de la tierra habitada piensa de esta manera. Frente a ella se encuentra el pesimismo radical, a cuyo entender la destrucción forma parte, sin duda, de la existencia humana; pero no debería faltar, pues ella confiere a la existencia acento trágico; la hace grande y digna de lucha... Ambas respuestas pasan por alto aquello de que propiamente se trata.

Si consideramos sin optimismos preconcebidos el discurrir de la historia humana, ¿podemos decir que el hombre vive dentro de un orden perfecto de existencia, o se encuentra camino de él? Puede ser que ocurra así en algunos aspectos aislados, por ejemplo, respecto a los métodos de investigación científica, los problemas técnicos y económicos, etc. Pero, ¿y en general? ¿Se encuentra el hombre de hoy en un orden mejor y más perfecto que el hombre de hace cien o mil años, siempre que no se considere como canon un tipo cualquiera de evolución especial, sino la totalidad de la vida en sí misma, en su relación con el mundo y con Dios? Las guerras de los últimos cincuenta años, las devastaciones radicales, las dictaduras y sus consecuencias no son meteoros caídos desde algún sitio extraño sobre la tierra, sino resultado de la marcha misma de la historia cultural, social y política, y a su vez prepararon el terreno para lo que vendría después. Pero ¿puede encontrarse en orden un ser humano que produce una historia con tales resultados? Se dice de ésta que no es más que una fase hacia un orden futuro; pero, si se considera el curso de la historia, da la impresión de que toda ella está hecha exclusivamente de tales «fases». Y se duda vehementemente de que esto llegue a cambiar algún día. Por supuesto, se pueden mencionar muchas cosas que se han perfeccionado, muchos inconvenientes que han sido orillados. Pero, en compensación, ¿no se ha dado lugar a otros? He aquí un ejemplo que experimentamos en la realidad y resulta típico para otros muchos casos: hace siglo y medio que luchan los Estados en favor de los más débiles, se fomenta la seguridad ante los riesgos de la salud y de la vida económica, etc. Todo

éxito es, sin duda, un logro. Pero ¿no vemos también cómo el bienestar garantizado por el Estado se convierte en un peligro, el peligro de que por este procedimiento se debiliten la capacidad y la voluntad de responsabilidad para consigo mismo y la propia familia, el ánimo para afrontar el futuro y la confianza en la vida? ¿No vemos cómo surge un tipo de hombre que se confía al Estado y vive de él; cómo se desarrolla un aparato estatal, una burocracia, que se inmiscuye en todos los ámbitos de la vida humana, y, por consiguiente, cómo el hombre, que cada vez espera más del Estado, se entrega, precisamente por eso, cada vez más en manos del Estado?

Sólo en la psicología del individuo se encuentran trastornos que no pueden derivarse de causas exteriores o crisis de desarrollo. Entre ellos figura, por ejemplo, el hecho de que las tendencias vitales se contradicen mutuamente. Así, hay tendencias al placer que, puestas en marcha, se exacerban hasta convertirse en algo pasional. Frente a ellas está la tendencia a la propia conservación, unida a la conciencia de que, por medio del placer, se pone en peligro la salud y la propia existencia. Se trata, por consiguiente, de una contradicción que procede de dentro y que no se da en el animal; y que tampoco debería darse en el hombre si la economía de la propia vida estuviese en orden. Estamos tan habituados a tales contradicciones, que ni siquiera nos percatamos de lo absurdas que son.

En la misma dirección marcha lo que la psicología profunda denomina «instinto tanático»; los distintos impulsos de dañarse a sí mismo, más aún, de destruir, en definitiva, en uno mismo la posibilidad de la vida: depresiones, sentimientos de futilidad, sensaciones de aniquilación, angustias, sentimientos de pesadez y represión. Esta tendencia alcanza su momento más virulento en la agresión a la propia vida, en el suicidio. Investigaciones de los últimos tiempos pusieron de manifiesto que esos fenómenos son ocasionados, no por la enfermedad u otras dificultades concretas, sino por experiencias de falta de sentido: la soledad, la pérdida de la verdad, el escepticismo, el aburrimiento, el vacío de la vida; hasta el punto de que en un estado de bienestar

perfecto el suicidio parece ser especialmente frecuente. En el suicidio quedan patentes las consecuencias de la experiencia de la falta de sentido. Pero ¿cómo se puede llegar hasta ahí si está al alcance de todos la posibilidad de hallar un sentido a la vida y dotarla de todos los valores? Confluyen en este punto trastornos de origen filosófico, psicológico, espiritual y personal, y provocan el sentimiento de que seguir viviendo carece de sentido, más aún, es imposible. Este es un caso límite, pero se da en distintos grados hasta llegar a las destemplanzas cotidianas que surgen sin causa suficiente y constituyen una amenaza para la vida y el trabajo.

Está, además, el inquietante fenómeno de que todo valor, tan pronto como se realiza y entra en el juego de las energías anímicas, suscita su contrapolo. Tomemos como ejemplo la lucha por la justicia. La atención se concentra en ella; las energías psíquicas se ponen a su servicio; las resistencias inducen a una tensión cada vez mayor, hasta que el comportamiento adopta el carácter de extremismo, de fanatismo, y el valor se destruye a sí mismo... Así habría todavía no pocas cosas que decir. La realización de unos determinados valores se paga con la pérdida de otros, por cierto más esenciales; por ejemplo, la desaparición de las facultades contemplativas y la experiencia de lo numinoso, el enfriamiento del sentimiento, la falta de contacto de los individuos, etc. El estado del hombre no implica un orden básico como el que encontramos en los animales; los distintos impulsos anímicos, espirituales y físicos no se encuentran en un estado seguro de equilibrio, sino que su funcionamiento está íntimamente perturbado. Y donde parece que existe equilibrio, éste adquiere a su vez, por lo regular, un acento negativo: el de la estrechez de miras y la autosatisfacción. Este desorden que opera desde dentro se muestra a la conciencia como el poder del caos. Pero éste no ha de ser entendido como un momento creador de la plenitud no articulada todavía, que presiona por abrirse paso —como ocurre, por ejemplo, en la fase caótica del proceso de creación artística y, a escala cósmica, con el «desierto y confusión» de que habla el Génesis (1,2)—. Se trata del caos hostil de la destrucción; recuérdense los monstruos del mito, que quieren el hundimiento del mundo.

Por lo que hace a la psicosis en sus distintas formas, la enfermedad propiamente dicha del espíritu, es cierto que tiene causas físicas, lesiones de carácter orgánico; pero en el fondo no es sino una contradicción de la persona consigo misma; una desintegración de su unidad moral-espiritual. La persona no se halla ya en condiciones de sostener una relación positiva de unidad ni consigo misma, ni con la persona del otro, ni con la realidad de la vida y sus contenidos. La raíz de ello es de índole espiritual, hasta el punto de que se pudo hallar la formulación siguiente: una enfermedad psíquica, en el fondo, es la incapacidad de amar debidamente. Todos éstos no son daños o deficiencias que hubiesen podido evitarse sin más o que habría que eliminar. Responden a trastornos que afectan a las raíces.

Intentemos contemplar lo dicho desde un punto de vista distinto, a saber, desde la pregunta sobre cómo hubiera podido ser la existencia del hombre, o por qué camino hubiese logrado un sentido más pleno. Lo que establecemos aquí es una hipótesis, pero nos ayudará a esclarecer la problematicidad de la actual situación. A la esencia del ser humano pertenece la posibilidad del poder. El poder es algo distinto de la mera energía. Esta última la encontramos en forma de máquina, en la que una energía de la naturaleza, en virtud de unos determinados principios, es captada y dirigida en la dirección que se desea. La energía natural aparece de forma distinta en el organismo; sólo que aquí se presenta como un factor nuevo la interioridad de los seres vivos, en la cual la energía es engendrada a base de los alimentos ingeridos y empleada en la constitución y activación de la vida. Ni en el primero ni en el segundo caso hablamos de poder. El «poder» se da solamente cuando va unido a la libertad; y ésta la tiene solamente el hombre. En la libertad, el hombre se desprende del proceso general de transformación de la naturaleza, se sitúa frente a él, lo comprende y lo emplea según sus propios fines. En la medida en que es capaz de hacerlo, tiene poder. En los últimos decenios hemos visto desarrollarse el poder en enormes proporciones, como poder científico-técnico, político, etc. Esto supuesto, ¡qué no podría conseguir este poder si fuese utilizado con sentido; unido a los valores con los que

el pensamiento moral de la humanidad siempre los ha asociado: la justicia y el amor a lo viviente! ¡Qué grandeza y qué belleza no podrían tener el logro y el empleo del poder! En cambio, fíjense ustedes con mirada clara y sentimientos limpios en cómo se ha empleado el poder durante los últimos cincuenta años: las monstruosidades de la destrucción, la inimaginable acumulación de delitos, el peligro total a que se expone la existencia humana; peligro, no ya porque se liberen poderosas energías, sino porque el hombre en cuyas manos se hallan es como es: insensato, vano, ansioso de dominio, violento, desleal con los demás y consigo mismo. ¿Es natural este enorme abuso del poder? Tienen que haberle dejado a uno ciego los hechos para poder afirmar eso. Nada de eso está bien; y no sólo porque se haya hecho mal esto o aquello, sino porque en el proceso de consecución, posesión y empleo del poder penetró algo que es falso de raíz: la alteración de la relación con el poder.

A la esencia más profunda del hombre pertenece la capacidad de amar. Quedémonos con la más elemental de sus formas: la del amor entre las personas de distinto sexo. Es evidente, sin más, que el amor entre hombre y mujer es algo entitativamente distinto del impulso al apareamiento y la fecundación en el animal. Lo que a éste le impulsa es la necesidad de mantener la especie. Se pone de manifiesto en el hecho de que el impulso opera en tiempos precisos, se desarrolla según normas y se extingue de nuevo en cuanto ha cumplido su finalidad. En el centro del impulso humano, por el contrario, se halla la persona, que subsiste, no sólo en virtud de la naturaleza, sino en libertad y con responsabilidad propia. La persona separa en gran medida el impulso de las necesidades de la naturaleza. De ahí surge la posibilidad de un control y, también, de un abuso, que es inviable para el animal; pero dicho control es posible porque el *eros* se presenta bajo las exigencias del honor y el desarrollo personal de quien lo vive, de aquel a quien se dirige y del tercero que de él surge, el hijo, que no sólo es individuo de la especie, sino persona en sí misma valiosa. Pero ese mismo empuje superador vuelve a darse cuando el amor se convierte en impulso inspirador y creador. Tan pronto como el amor se siente realizado verdaderamente,

saca a los amantes de sus estrechos límites y los abre a la libertad de la entrega y la fidelidad, actitudes que convierte en energía fundamental para la existencia humana. ¡Qué posibilidades laten en este fenómeno! Pero, si miramos la realidad humana con una mirada sincera, ¿vemos que tales posibilidades se realizan? ¿Es respetada la dignidad de la persona? ¿Encuentra lo físico su realización en lo espiritual, y lo psíquico en lo moral? Vistas las cosas en conjunto, ¿sucede ahí algo realmente grande? Preguntemos más concretamente: ¿tiene lugar de ordinario el encuentro amoroso allí donde le es posible darse en plenitud? ¿Está orientado cabalmente? ¿O reina, más bien, el azar? ¿Su fruto es el debido, o se despilfarran sin sentido sus posibilidades? ¿Logran un mayor desarrollo las personas que se aman mutuamente? ¿Crecen y llegan a madurez? ¿Se desarrolla un matrimonio hasta el punto de alcanzar la riqueza que podría poseer? ¿Se convierten las energías del amor, dentro del contexto de la sociedad humana, en la fuerza creadora que deben ser? ¿No se les añade una cantidad tal de fealdad y bajeza, no surge de ellas con frecuencia una cantidad tal de infamia y sufrimiento que, cuando se lo pone ante la vista, se desearía no haberlo visto jamás? ¿Está todo esto en orden? ¿O ha entrado aquí, en el centro de la vida humana, un desconcierto que lo penetra todo?

Estas preguntas destacan con claridad lo que se pretende dar a entender. La existencia no está «en orden». Y esto no solamente porque, como todo lo limitado, es precaria, sino por algo que no tendría necesidad de ser, que no debería ser. Y, en la medida en que vemos esto, nuestra voluntad de entender es auténtica y honesta.

De ahí que la Revelación afirme que en el comienzo de la historia humana no se halla el tránsito de un nivel de vida inferior previo, el animal, a uno superior, el humano, sino una acción, una decisión que penetró en el ser, y provocó en él un «trauma» que sigue influyendo a lo largo de toda la historia, imponiéndose de nuevo en todo ser humano y convirtiéndose en un problema vital para el mismo.

LA POSICION DEL RACIONALISMO RESPECTO A LA DOCTRINA DE LA CULPA

Las manifestaciones de la Revelación cristiana suscitan diversos tipos de respuesta. Tomemos, en primer lugar, la que es históricamente la última: la racionalista. Afronta el fenómeno de la culpa con medios empíricos y afirma que, con la idea de la culpa original y la culpa común, el cristianismo puso el acento de la culpa sobre la totalidad de la existencia. Ya el instinto de los primeros heraldos de la fe, los profetas y los apóstoles —y, más todavía, aquellos que después de ellos administran la fe, los sacerdotes—, se encaminó y se encamina hacia el logro de poder sobre los hombres. Pero ellos saben que el mayor poder es el que explota el miedo relativo a la salvación. Este miedo se mantiene vivo del modo más fácil e intenso en virtud del sentimiento de verse uno culpable y amenazado, en consecuencia, por la ira de poderes metafísicos. Al despertar ese sentimiento de continuo, ligan a los hombres a las instituciones de la fe, al culto y las acciones sacramentales expiatorias. Así surgen las doctrinas religiosas sobre la culpa y la expiación. Esta concatenación debe ser rota. Si se ha de hablar de Redención, debe ser únicamente en el sentido de que el hombre ha de liberarse de la presión de la idea religiosa de culpa, de la amenaza metafísica y la preocupación por la propia salvación, de forma que se vuelva al estado primitivo original... No hay duda de que en esta forma de pensar hay algo de verdad. El cristiano mismo debe estar interesado en delatar y estudiar a fondo el complejo espiritual que late en ciertas doctrinas. Se da efectivamente un tipo de proclamación de la fe que constantemente despierta el agobiante sentimiento de verse uno amenazado, el miedo a la condenación. Se trata de una forma de ver el mundo que todo lo interpreta siempre como malo, al poner el acento del mal en todo lo que de modo inmediato significa «vida»: el impulso vital, el eros en todas sus formas, la confianza en el encuentro con el mundo, el gozo de conquistarlo, etc. Esta tendencia recorre toda la historia de la ética cristiana y la configuración cristiana de la vida. Es la mentalidad dualista y, más tarde, la puritano-pesimista, que emerge de continuo en formas nuevas y llega a convertirse

en una verdadera tiranía. Este tipo de religiosidad tiene consecuencias particularmente fatales cuando se une con una constitución psíquica exigente y complicada, con una ansiedad de conciencia que ve en todas partes obligaciones y prohibiciones, o con una inseguridad en el juicio moral que propende al sentimiento de culpabilidad. El ataque que en la Edad Moderna dirigen contra el cristianismo los que proclaman la alegría de vivir —en cuyo punto culminante se encuentran Nietzsche y los influidos por él— tiene aquí una de sus raíces. Consideran la actitud mental cristiana como expresión de una humanidad débil, oprimida, incapaz de una vida en plenitud, expresión de una decadencia que habría empezado en Occidente ya con el mismo Sócrates, y contraponen a la misma la actitud de alegría de la vida que ven encarnada en la filosofía presocrática, en el señorío griego, en el amor al mundo del Renacimiento, en el aristocrático escepticismo del *ancien régime*. El hombre tiene que liberarse de la conciencia, desarrollar la voluntad de poder y convertirse en «señor». Los que hayan vivido los tres últimos decenios con espíritu atento han conocido sin duda el tremendo descubrimiento que se llevó a cabo cuando estas ideas pasaron de los círculos esteticistas al ámbito de la historia y, durante doce años, arrasaron todo lo humano.

Lo que en aquellos círculos recibió el nombre de cristianismo son formas degeneradas del mismo. La auténtica exigencia cristiana es, sin duda, grande y exige máxima entrega; pero no es lúgubre ni amengua el ánimo de vivir. Lo que ha ocurrido es que unas tendencias psicológicamente negativas se apoderaron aquí del mensaje cristiano y lo desvirtuaron.

Con la respuesta que acabamos de aducir va unida una segunda. Afirma ésta que el sentimiento de culpa no es una realidad primaria, sino que detrás del mismo se halla la experiencia de la debilidad. El hombre vitalmente débil, cuyos impulsos son inseguros, que no es capaz de agredir ni de imponerse, se siente inferior. Pero después, cuando se une con los que están dotados de mayor fuerza vital, y con la vida de la totalidad y su brutalidad, esa conciencia se transforma en un oprimente sentimiento de culpa. Porque, en el fondo, el hombre da la razón a la vida. A pesar de toda la

ética, «fuerte» es para él lo mismo que «bueno», «sano» lo mismo que «puro», y «victoria» es una demostración de «derecho». De ese modo, la vergüenza por una debilidad se convierte en vergüenza por una injusticia. Lo decisivo, por consiguiente, es conducir al hombre a una total afirmación de sí mismo. Debe reconocer que, en verdad, la culpa no es sino debilidad, y desaparece tan pronto como él adquiere el coraje necesario para afirmarse a sí mismo.

Debemos reconocer de nuevo que esto es verdad en el orden de las ideas. Si investigamos con más exactitud el juicio ético en sus fundamentos, vemos que la afirmación «éste es bueno» está muy cerca de la que dice «éste es fuerte». Lo bueno convertido en hábito, la «virtud», abarca tanto el «valer» ético como el dinámico. La *areté* griega, lo mismo que la *virtus* romana, son cualidades que abarcan, desde la buena ascendencia y la salud física, pasando por el buen ánimo y la fuerza combativa, hasta los niveles supremos de la nobleza personal. La moderna ética de los sentimientos echó a perder aquí no pocas cosas. Separó hasta tal punto lo específicamente ético de lo ónticamente sano y noble que contribuyó en no escasa medida a considerar los valores y las actitudes éticas como algo poco sólido, alejado de la realidad. Todo educador sabe en qué medida el sentimiento de culpa es, efectivamente, un sentimiento de debilidad transformado; qué fácilmente la inseguridad de la vida se convierte en mala conciencia; y viceversa, qué poco fiable puede llegar a ser una conducta ética cuando se expresa en una *physis* y una *psyché* poco cuidadas.

No obstante, los dos ámbitos de sentido son distintos. Culpa no es sinónimo de debilidad, sino justamente culpa. En la medida en que se consigue liberar al hombre de la perturbadora conciencia de un falso sentimiento de culpa ocasionado por la debilidad, tanto más claramente ve la responsabilidad que tiene por un mal real. Y, en este sentido, no ocupa el último lugar ese mal en el que se ocultan auténticos defectos —cobardía, mentira, inelegancia, autocompasión— tras el sentimiento común que consiste en pensar que uno no vale absolutamente nada, que falla en todo, asegurándose así *a priori* una especie de perdón general.

No se puede, por otra parte, pasar por alto la facilidad con la que una fuerza físico-psíquica puede llegar a convertirse en falta de responsabilidad y superficialidad.

Finalmente, una última observación. La psicología se ocupa desde hace tiempo del problema de los sentimientos de culpa. Se esfuerza en poner su génesis al descubierto. Muestra que estos sentimientos guardan relación, en diversos aspectos, con deficiencias en el proceso de desarrollo individual: que el hijo en desarrollo no haya encontrado la relación adecuada con sus padres, no se haya aceptado realmente a sí mismo, ni se haya asentado debidamente en sí mismo. Muestra que, tan pronto como se consigue, mediante un análisis transparente, explicar los hechos en cuestión y llevar al sujeto a aceptar su propia situación vital, desaparecen los sentimientos de culpa y se siente renovado y libre... Estas investigaciones son importantes y arrojan no poca luz sobre las raíces de la situación vital. Pero incurren con frecuencia —tanto que casi se lo puede considerar como una regla— en el defecto fundamental de todo psicologismo; equiparan «culpa» y «sentimiento de culpa». La culpa se reduce a ser un hecho exclusivamente psicológico, es decir, subjetivo: un sentimiento de opresión, de vinculación, de necesidad de esconderse. En realidad, se trata de dos ámbitos de sentido distintos. El sentimiento de culpa es un modo de sentirse a sí mismo; la culpa es el hecho de haber contravenido a sabiendas una norma, una exigencia legal. Hay sentimientos de culpabilidad que no tienen base real alguna —por ejemplo, la conciencia angustiada—, pero hay faltas éticas realmente cometidas. Esto debe saberlo todo educador, todo juez y todo psiquiatra. Si se consiguiera, por tanto, mediante las operaciones psicológicas pertinentes, eliminar de forma general el sentimiento de culpabilidad, no sólo no se habría resuelto el problema relativo a la culpa, sino que entraría en un callejón sin salida. Se daría entonces el caso de que una persona descuidaría, por ejemplo, sus deberes profesionales, pero esto le dejaría indiferente. Lo cual se traduciría en perturbaciones más profundas todavía y lastradas de más graves consecuencias. Respecto a la culpa real no hay más que un camino de liberación, a saber, el reconocerla y enfrentarse con ella.

Hablando en términos generales, vemos en la Edad Moderna la tendencia a eliminar de la vida el elemento de la culpa. Pensemos en el inmoralismo estético del cambio de siglo o en la fórmula de Nietzsche relativa a la «inocencia del crear», en virtud de la cual el hombre se sitúa «más allá del bien y del mal». La misma tendencia se muestra en el Derecho Penal, en el que se aspira a implantar, en vez de los conceptos de culpa y pena, los de enfermedad y curación. O en la concepción puramente estética del arte, que rehúsa todas las actitudes éticas al respecto, de modo que inspira protestas verdaderamente histéricas, por ejemplo, si una persona solícita del estado moral del pueblo se atreve a expresar una crítica... En su forma más brutal se pone de manifiesto esta tendencia en la política, donde los conceptos «bueno» y «malo» desaparecen y son suplantados por los de «eficaz» y «no eficaz», «éxito» y «fracaso». Estas tendencias desembocan en la tesis de que una humanidad fecunda y elevada sólo puede darse si se consigue eliminar el elemento de culpa y se logra que el hombre confíe en el crecimiento, en la fuerza que reporta el vivir plenamente, en la felicidad del crear. Desaparecería entonces lo oscuro, y el hombre habría sido redimido. En verdad, ocurriría algo terrible. El hombre seguiría haciendo lo que hace ya ahora, pero sin ninguna inhibición. Desaparecerían con ello el rigor del propio control, la conmoción que implica el arrepentimiento y la renovación interior.

FORMAS RELIGIOSAS GENERALES DE CONCEBIR LA REDENCION

Hemos analizado los intentos de eliminar de la vida el fenómeno de la Redención y su supuesto, que es la culpa. Tales intentos pertenecen a una fase tardía de la historia. Late en ellos una conciencia racionalista que perdió contacto con lo profundo de la existencia y se esfuerza por dar a la totalidad de la vida la forma de algo razonablemente inteligible y sujeto al control de la voluntad. A partir de ese planteamiento, las concepciones del pasado aparecen como falsas y perjudiciales en la medida en que difieren ampliamente del mismo. Pero la reflexión acerca de la existencia

puede aplicar un canon inverso y decir: cuanto más retornamos al pasado, tanto más nos acercamos a las fuentes, tanto más ininterrumpida resulta la experiencia, tanto más inmediato resulta lo que se dice.

Para entender esto como es debido, debemos aclarar antes algunos supuestos previos. Cuanto más primitiva es una época histórica, tanto menos suele separar los distintos ámbitos de la existencia y tanto más se experimenta ésta como una totalidad. Y sus diversos ámbitos son vistos como ligados entre sí, casi idénticos. Aparecen así el ámbito de lo psicológico-espiritual y el de lo físico-corpóreo como una única realidad inmediata. Es vista, asimismo, como una realidad única la vida del hombre y la de su entorno, la naturaleza. Y lo mismo la vida individual, entendida en nuestro sentido actual —por tanto, el individuo con su propio destino—, y la social, es decir, familia, linaje y pueblo. En relación estrecha y recíproca se encuentran, dentro del fenómeno de la Redención, los aspectos de culpa y destrucción, sufrimiento y muerte. La conciencia primitiva no conoce la idea de un daño que proceda de causas racionalmente aislables. El daño tiene siempre también y sobre todo causas psíquico-espirituales, morales, religiosas. Tales causas consisten, concretamente, en faltas contra los poderes que gobiernan la existencia. Lo que nosotros consideramos un accidente o una desgracia, como la muerte de un hombre en una cacería o la declaración de una peste, tiene en el hombre primitivo un acento inquietante. O, dicho con mayor exactitud: es la respuesta de un poder ofendido por algún comportamiento. Pensemos en la creencia ampliamente difundida según la cual la muerte en cuanto tal reviste el carácter de lo impuro y lo prohibido, de modo que cualquier tipo de contacto con un cadáver implica en el hombre una culpa que tiene que ser expiada mediante rituales religiosos.

Esto conduce a la experiencia de una unidad más profunda todavía. Al hombre primitivo le es ajena la idea de un mundo meramente mundano, de una naturaleza meramente natural, como es corriente entre nosotros. Entendemos por tal un conjunto de energías, materias, leyes, cosas y procesos que tiene un carácter puramente empírico y puede

ser analizado de manera racional. No implica valores, al modo de la existencia humana; es algo exclusivamente fáctico. Consigue una significación más profunda tan sólo a través de las experiencias espirituales de tipo simbólico o estético; y, a lo sumo, a través de fugaces adivinaciones de una causa primordial o un misterio universal que suelen quedar sin consecuencias significativas. Lo religioso propiamente dicho se encuentra para nosotros en el ámbito de la interioridad, en las experiencias que hallan su expresión en la fe en un Ser supremo, que fundamenta la existencia, y en una instancia superior que ordena la vida o en los distintos actos de oración, etc. Para el hombre moderno, la proyección de aspectos netamente religiosos sobre las cosas es algo improcedente, o incluso molesto, en cierto modo.

En una época histórica anterior esto es distinto. En ella experimenta el hombre las realidades como algo inmediatamente misterioso. Son empíricas —en sentido actual— y al mismo tiempo misteriosamente reservadas. Sólo ambas cosas a la vez les confieren la integridad, intensidad y plenitud de cualidades que llamamos «realidad». En todas las cosas actúan «poderes», pero de carácter distinto a lo que entendemos como energías naturales. Estas son aprehensibles por nosotros mediante teorías exactas y aparatos de precisión; la ciencia no pregunta por su esencia última. Al contrario, los poderes de los que habla la conciencia primitiva se manifiestan a la experiencia inmediata y son igualmente reales, mejor dicho, más reales que lo que se tiene por realidad empírica. Cada cosa es una condensación de tales poderes. La conciencia primitiva desconoce asimismo el concepto de leyes naturales. En su lugar están las iniciativas numinosas, que regulan el curso de las cosas. El mundo es el resultado estable de la lucha de tales iniciativas. Estas se configuran como entidades, que son los dioses. Al principio tienen éstos un carácter no humano, por ejemplo, el de piedras o árboles o animales especialmente configurados. Poco a poco se destaca el carácter de lo humano y surgen las figuras —familiares para nosotros— de los dioses de la mitología posterior. Los mitos mismos son narraciones sobre dioses y poderes divinos en los que se expresa este carácter por una parte empírico y por otra misterioso del mundo y sus

distintos ámbitos. En su forma más espiritualizada, Zeus responde del cielo, más exactamente, del ámbito superior de la existencia, con su poder paterno procreador, dominador, ordenador; frente a él, Gea o Démeter responde de la profundidad de la tierra, con su oscuridad, su pasividad, su poder materno suscitador de toda clase de vida.

En este tipo de mentalidad, la idea de redención presenta un significado fundamental. Debemos buscarlo únicamente en fenómenos inhabituales para nosotros, en principio [2]. El primero es el del ritmo de los procesos vitales en la naturaleza; el cambio de vida y muerte, nuevamente vida y nuevamente muerte. El hombre experimenta la floración y la maduración; luego la cosecha, que a pesar de toda su alegría implica ya el carácter del morir, porque al árbol se le arrebatan sus frutos y a los cereales se los siega. Viene a continuación el tiempo del entumecimiento invernal, en el que toda vida desaparece; pero ésta brota de nuevo en primavera y se inicia un nuevo ciclo. El estado de ausencia de vida y rigidez de muerte propio del invierno se vive como penuria, opresión, calamidad. Lo entendemos tanto mejor cuanto más claramente nos imaginamos las penalidades de situaciones que exceden sobremanera nuestras posibilidades: frío, hambre, enfermedad, dificultades de desplazamiento... Todo esto es experimentado no sólo físicamente, sino también en el aspecto anímico-religioso en la angustia que se siente ante la intervención de poderes tenebrosos, ante la soberanía del poder de la muerte, frente al cual el hombre se siente culpable. De ese modo, el estado del hombre es un complejo formado por la opresión del peligro y el peso de la culpa, que encuentra su expresión en la rigidez de la naturaleza. El despertar de la vida en primavera constituye después un proceso de liberación, de revitalización: es la «salvación». Salvación no sólo física, sino anímico-religiosa. Surgen los misteriosos poderes de la fecundidad, de la nueva vida, y lo gobiernan todo. Estos poderes se condensan en formas portadoras de salvación, dioses de la fecundidad; pensemos solamente en esa figura que en la historia de Occidente tuvo un influjo poderosísimo: Dionisos. Con este

[2] Véase VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (1956), 2.ª ed., p.100.

fenómeno va unido otro: la diferente gradación de la luz a lo largo del año. La capacidad del sol para proporcionar luz y calor va disminuyendo a partir del solsticio de verano, hasta alcanzar su posición más baja en el solsticio de invierno. Cada vez hace más frío y la oscuridad es cada vez mayor; la situación es cada vez más difícil para la vida. Debemos dar por supuesto que el hombre primitivo desconoce las leyes astronómicas que garantizan el incremento de la luz, de modo que su ánimo, oprimido por la constante disminución de la luz, experimenta la angustia de que ésta pueda llegar a extinguirse por completo, como se expresa, por ejemplo, en el mito nórdico en el que el lobo de Fenrir acosa al sol y trata de engullirlo. Tiene lugar entonces el cambio, y la luz aumenta: una experiencia de liberación que desde lo corporal, pasando por lo anímico-religioso, llega hasta lo espiritual, y en la actualidad sigue influyendo en la Navidad de los países nórdicos... Una concreción especial del proceso de renovación que implica el nuevo fortalecimiento de la vida tiene lugar en el nacimiento del hijo; para la conciencia primitiva, el varón es, en efecto, lo propiamente determinante. La edad avanzada, con sus fatigas y sus peligros y la natural disminución de las fuerzas, acerca a la muerte. Si en estas circunstancias nace el hijo —o el nieto—, eso significa para el padre —o para el abuelo— una superación de la amenaza de la muerte. El nuevo nacimiento garantiza por de pronto que la estirpe continúa. Sólo cuando el hombre no tiene hijos ni nietos, su muerte se convierte en un morir total. El surgir de una nueva vida lo experimenta él, en una identificación inmediata, como un afianzamiento de la propia. El hijo aparece como portador de salvación para el padre, salva al padre de la muerte.

Algo parecido tiene lugar a través de otro proceso: la curación de una enfermedad. El médico primitivo es una persona relacionada con el culto; es experto en medicina, mago, sacerdote. Es propia del hombre primitivo una inmediata familiaridad del organismo con los distintos medicamentos naturales, y, además, fecundas experiencias de técnicas psíquicas, que nuestra ciencia comienza ahora a descubrir poco a poco. Pero todos estos procesos curativos tienen al mismo tiempo un carácter misterioso. Son resultado

de unos poderes. Con frecuencia se apoyan en conjuros contra seres hostiles y fantasmales, o en invocaciones dirigidas a seres benéficos y caritativos. Pero aun allí donde se dan medios empíricos o se aplican medidas de esta especie, tienen siempre un carácter mágico, es decir, religioso. Es lo que sigue operante aún hoy en fenómenos tales como el del «doctor maravilloso» y la «mujer sabia»; y en ciertos medicamentos, a menudo carentes objetivamente de valor, a los que se atribuyen los más extraordinarios resultados. Es asombrosa la difusión que todo esto tiene hasta entre la opinión pública más ilustrada. Más aún, si analizamos la expectación que el médico suscita en el enfermo de tipo medio, comprendemos que éste —más o menos conscientemente— siempre espera de él, en el fondo, un milagro.

Otras experiencias de liberación van ligadas a creaciones culturales que vienen en auxilio de la menesterosidad de la existencia. Así encontramos en mitos y cuentos la figura del hombre dotado sobrenaturalmente y enviado como portador de importantes recursos culturales. O bien es el hijo de alguna divinidad y una mujer mortal, como los héroes griegos, o fue huésped de algún ser divino y recibió de él una enseñanza secreta. El enseña después a los hombres a construir barcos, producir el fuego, utilizar la escritura. Pone orden en la comunidad y da leyes, entre otras cosas. Estos actos de cultura son comprendidos no sólo como actividades racionales encaminadas a remediar necesidades, sino también como actuaciones misteriosas que, a través de lo empírico, proporcionan «salvación»... El contenido religioso de las acciones culturales se destaca de modo inmediatamente gráfico allí donde la situación menesterosa que se combate o el peligro mismo adquieren un carácter mítico. Pensemos en las distintas formas que adoptan el caos o la destrucción: dragones, gigantes, monstruos, seres híbridos; en los innumerables demonios, portadores de calamidades, hasta sus formas residuales presentes en la superstición. Salvador es el ser que, dotado de un saber secreto, un poder mágico y una misión sobrenatural, vence a esos poderes.

Hay que aludir aquí también a otro tipo de portador de salvación, que adquirió una importancia histórica especialmente grande: el rey. Si queremos comprender el sentido

histórico de la realeza, debemos prescindir de la forma como se presenta en la época moderna. El hombre actual, con su mentalidad democrática, ve en el rey, por lo general, una figura perteneciente al pasado y carente de sentido. En cuanto lo acepta de manera positiva, ve en el rey al Jefe del Estado, que representa la soberanía del mismo y en cuyo nombre actúa. El valor de su existencia depende de su rendimiento político, es decir, de los buenos resultados con los que, de fronteras adentro, conduce a puertos de seguridad y prosperidad la vida del pueblo, y de fronteras afuera lleva al Estado a situaciones de poder y prestigio. Según la mentalidad primitiva, el rey es el titular del poder. Pero ese poder no consiste en que el rey tenga grandes éxitos como mariscal de campo, sea hábil como gobernante y muestre en todo una personalidad de energía soberana; su poder reviste un carácter religioso. Por eso se halla en íntima relación con el ámbito de lo divino. En el mito, el rey es el hijo inmediato de un dios y una mujer terrena. Hasta qué punto es fundamental esta idea lo demuestra el hecho de que fue conscientemente formulada en un pensamiento político tan realista como el romano. El emperador es divinidad y reclama un culto que solamente a él corresponde. La idea de que el rey, en cuanto tal y más allá de las cualidades personales, se halla en una relación esencial con lo divino, recorre toda la historia hasta nuestros días. (La realeza es obra de la «gracia de Dios»). El influjo que el rey ejerce va encaminado a la prosperidad de toda la comunidad. Textos primitivos afirman de manera expresa que del rey procede el poder que garantiza las buenas cosechas, la fecundidad de los rebaños, el éxito en la caza y la guerra, la descendencia abundante, etc. Todo esto podría servir aún hoy como ilustración de fondo del poder natural de gobernar. Pero hay pormenores que muestran lo esencial que es todo eso. El rey está rodeado en todas partes de un ceremonial cuyo sentido consiste, primero, en expresar de forma sensible su poder; segundo y sobre todo, en ahorrarle esfuerzos de rango inferior y crear distancia entre él y los demás. Es evidente que se debe cuidar esa energía que proporciona prosperidad, emana de su existencia y no está ligada a una actividad racionalmente comprensible. Pero tan

pronto como el rey envejece y remite su vitalidad natural, debe morir y dejar el sitio a un nuevo rey... Un eco de ese poderoso influjo irracional, que no procede de la acción, sino de la persona, se pone de manifiesto allí donde se habla de la «suerte» del soberano. Dicha suerte no significa el resultado de una acertada reflexión y una acción hábil, sino algo mágico. Esto llega a tal punto que, en un relato nórdico, se explica que un miembro de la escolta que ha recibido una misión arriesgada declara que la llevará a término si el rey le «da su suerte». El rey, por naturaleza, es un ser que proporciona salvación, que salva: en sentido negativo, liberando de los poderes del caos que amenazan la vida de la comunidad; en sentido positivo, abriendo a todas las formas de prosperidad que la comunidad necesita. Por eso el nacimiento del nuevo soberano es el comienzo de un nuevo período de salvación. En el imperio romano, es la «epifanía» del emperador la que marca el nuevo cómputo del tiempo. Esa epifanía se reactualiza cuantas veces el emperador se desplaza por sus dominios y entra en una ciudad. Entonces aporta a ésta la salvación.

Si la figura del rey se desvanece, no es sólo por influjo de otras concepciones políticas. Más acertado es decir lo contrario: la razón más profunda de los cambios que implican estas formas de pensar no radica en las condiciones político-sociales, sino en que ya no se siente el carácter religioso del poder del rey. En la medida en que esto ocurre, aparece como fantástica y carente de sentido la pretensión expresada en el concepto de majestad, en los simbolismos de la coronación, en la idea de fidelidad a la corona, etc.

EL PROBLEMA DE LA AUTORREDENCION

En las reflexiones precedentes se han discutido dos líneas de experiencia de la culpa y su rescisión y, correlativamente, dos series de concepciones acerca del fenómeno de la Redención. Ambas recorren toda la historia del espíritu y de las religiones, pero en sentidos diversos. La una alcanza su más sólida configuración en los tiempos primitivos y adopta después una forma cada vez más imprecisa; la otra hace ya

su aparición, por lo que toca al ámbito espiritual de Occidente, en el pensamiento presocrático-sofístico, para ser en lo sucesivo cada vez más influyente.

La primera línea de experiencia y pensamiento arranca de un sentimiento espontáneo de la unidad de la existencia. En la experiencia de las cosas, de los procesos y contextos de la realidad del mundo va inmediatamente unido lo empírico —en sentido moderno— con lo religioso-misterioso. La realidad plena es la unidad de ambos. Cada cosa se compone de lo numinoso al tiempo que de lo empírico. Cada acontecimiento de la vida tiene lugar a partir de lo misterioso y retorna a lo misterioso. Sólo el elemento cósmico que parte del misterio y termina en misterio es plenamente él mismo. La experiencia de la «culpa» tiene también un carácter inmediatamente religioso. La culpa no es solamente la contravención de la norma moral que la conciencia ética siente y la razón juzga a la luz de ciertos cánones de validez general y considera como una infracción de principios últimos de orden inteligible. Es, ante todo, una «profanación» de lo misterioso y santo que gobierna todo ser. El concepto de culpa meramente ética es un fenómeno muy tardío. Todavía hay otra identificación: el aspecto de la culpa va unido con el desorden del ser, el daño a la vida, el sufrimiento. Ambas cosas juntas constituyen lo que se denomina «desgracia». De toda culpa procede inmediatamente la destrucción, el sufrimiento y, en definitiva, la muerte; como, a la inversa, toda desgracia remite a la culpa, o, dicho de otra forma, constituye la otra cara de la misma. Pero la vida se realiza a través de procesos de unión y separación, presión y liberación, menesterosidad y satisfacción, alteración y orden. Si tales procesos son experimentados al mismo tiempo como algo religioso, la totalidad de la vida constituye entonces un tejido de constantes experiencias de salvación y desgracia, caída y redención.

La unidad en cuestión se relaja en el curso de la historia. En la medida en que la realidad es vista con exactitud y sus relaciones son comprendidas de modo racional, se desprende de ella «el mundo» como un complejo unitario que tiene el carácter de «naturaleza», de lo inmediatamente dado. Lo numinoso, por el contrario, se convierte en un

ámbito que está «detrás» —o «debajo» o «encima»—, sólo asequible si se trasciende lo empírico-inmediato, pues se trata de un trasfondo o profundidad misteriosa, culminación de sentido de este mundo, su origen primero y última meta.

Ciertamente, lo numinoso está siempre a punto de irrumpir en la experiencia natural del mundo y entretejer de valores religiosos las experiencias de trastorno natural y de reordenación, de opresión y de plenitud. El mismo Renacimiento que descubre el «mundo natural» moderno experimenta también el moderno dionisismo, en el cual el mundo es sentido como algo «divino». Del entorno vital del Renacimiento —pensemos en Giordano Bruno— nace el panteísmo moderno, que siente de forma inmediata la vida como divina; las miserias de la vida, como calamidades numinosas; la realización plena de la vida, como salvación. Una segunda ola de este tipo de experiencia se abre paso en el Romanticismo; posteriormente, en el Positivismo más sobrio; pensemos en el arte de Richard Wagner, en la literatura del simbolismo, en la pintura expresionista, en el interés por el ocultismo, etc. En esta corriente se pierde todo lo que el mensaje cristiano entiende por salvación. Se diluye en lo estético, lo erótico, el movimiento de liberación social, lo mágico, lo biológico, lo cósmico.

La otra línea de experiencia resulta clara tan pronto como, debido a una firme decisión crítica, los ámbitos de lo objetivo-natural y lo religioso toman caminos diferentes. El mundo es comprendido entonces en función de sí mismo, como «naturaleza» racional; lo religioso es recluido en sí, como un orden metafísico o psicológico. Se configura la idea de una moralidad puramente ética, que se rige con los conceptos de una ley moral natural y una conciencia igualmente natural de su validez vinculante, y orienta el comportamiento a la recta ordenación de la vida individual y social. La norma de moralidad es buscada ahora en la auscultación inmediata de la conciencia y es clasificada en función de las finalidades de la vida, las exigencias de la comunidad humana y la profesión. Para esta forma de pensar, toda intervención de lo religioso contamina la norma, turba la claridad del juicio y priva de su dignidad a la conducta

moral. El proceso es continuado por el positivismo y el relativismo, que diluyen la objetividad de la exigencia moral. La norma de conducta se convierte en una función de la respectiva situación sociológica, económica, psicológico-fisiológica. Las teorías totalitarias, por último, excluyen toda noción de validez ética propiamente dicha y toman la existencia humana como punto de partida para un perfeccionamiento planificado del hombre, con vistas al más alto desarrollo de sí mismo y al dominio del mundo.

Por esta vía se pierde la conciencia de lo que es la culpa en sentido riguroso. Esta no se identifica sin más con desorden e irracionalidad; implica inevitablemente un elemento primordialmente religioso, a saber, el desacato contra una majestad. Esta es, en primer lugar, la majestad de Dios, que fundamenta y dirige el mundo, y a través de sus estructuras llega hasta nuestra conciencia. Después se va desvaneciendo hasta convertirse en una divinización de la existencia misma: procedente de la herencia de épocas de fe, «la vida» conserva por algún tiempo un carácter de majestad, pero también este carácter sagrado de la vida se disipa.

En su sentido pleno, que implica también el elemento religioso, la culpa exige, para su anulación y superación, un acto que contenga ese mismo elemento: la «expiación». En la medida en que la culpa se convierte en un mal puramente ético, mera perturbación de los órdenes de la vida y mengua de las oportunidades de la misma, el concepto de expiación pierde su sentido. Lo que ahora parece exigirse es la compensación del desorden, la mejora pedagógica del individuo y la sociedad. Se introduce un concepto que poco a poco irá absorbiendo al de lo propiamente moral, a saber: el del «progreso» absoluto. La tarea consiste entonces en ordenar la vida humana, según sus propias exigencias, de modo cada vez más razonable e incrementar incesantemente sus posibilidades. Lo religioso no significa aquí sino un estorbo.

Las ideas expuestas nos acercan a un problema que fue planteado radicalmente y resuelto afirmativamente en la Edad Moderna: si el hombre puede y debe redimirse a sí mismo. La idea cristiana de que tenemos que esperar la redención de Dios, es decir, de una «instancia» situada «fuera» del

hombre, ¿no es una expresión de debilidad? O, dicho de modo positivo, ¿no es expresión de que el hombre hasta ahora no ha logrado ayudarse a sí mismo y, por eso, busca fuera de él la iniciativa de la que ha de venir la liberación de la vida? ¿No sucede que el hombre necesita la idea de un Dios para proyectar sobre El la actividad de comprender la realidad, solucionar problemas y descubrir valores, actividad para la que él no se siente todavía capacitado? ¿No debe consistir el sentido de la evolución histórica en que el hombre se convierta en mayor de edad y emprenda él mismo esta tarea?

Esta cuestión hay que examinarla a fondo, con todo rigor. En primer lugar, porque está planteada, y la verdad exige que se la afronte. Y, además, porque en el plano teórico suele recibir una respuesta positiva, y, en el práctico, está siendo profusamente aplicada: en Occidente en forma de muchos ensayos individuales de vida; en Oriente, en forma de un intento colectivista muy poderoso centralizado en la dictadura del Estado.

Intentemos desarrollar la tesis con más precisión. Según ella, hay que comprobar, con el auxilio de la ciencia, qué es ese todo infinitamente complicado que se llama «naturaleza»; tanto la naturaleza de las cosas de fuera, el conjunto de energías y procesos, como la naturaleza del hombre mismo. Con ello, afirma la tesis, desaparecerá la infinidad de ideas religiosas, es decir, de concepciones falsas que desde los primeros tiempos han desorientado y oprimido a los hombres, y éstos se verán frente a frente con la realidad. Con el auxilio de la técnica, de cuyo poderoso desarrollo podemos esperar lo indecible, aprende el hombre no sólo a conocer la naturaleza, sino a dominarla y ponerla al servicio de sus fines. Con esto se librará, en medida todavía hoy inimaginable para nosotros, de dependencias que le han atado hasta el presente: peligros, privaciones, impedimentos, etc. A partir de aquí, el gran sector de la economía, es decir, la producción y distribución de bienes se organizará de forma coherente con la realidad de las cosas y la del hombre. De ahí se derivará también una liberación, hoy todavía imprevisible, de toda penuria económica por parte de todos. La idea es tanto más impresionante si se piensa

que esta penuria —vista en conjunto— no es resultado de una falta objetiva de bienes, sino de un comportamiento erróneo, una producción incorrecta y una distribución inadecuada.

Según esta tesis, debe introducirse aquí otro factor: cuando el hombre se decida con toda seriedad a encontrar la salvación únicamente en sí mismo y en los datos de la naturaleza, se verá forzado a hacer lo que siempre se le ha exigido inútilmente en nombre de una autoridad exterior: a saber, comportarse de manera adecuada, es decir, realizar los propios proyectos, no en virtud de los impulsos y las posibilidades que se vayan presentando, sino en atención al sentido interno de tales propósitos. Se conseguirá entonces el viejo ideal de la *sophrosyne,* la conformidad a la razón. Con ello, los conocimientos de la ciencia alcanzarían su verdadero sentido, los productos de la técnica estarían debidamente orientados y sus resultados debidamente valorados. Sólo de ambas cosas a la vez puede surgir una administración de los bienes económicos llena de sentido, o sea, una planificación adecuada de los distintos factores que en ella intervienen con miras a lograr una organización perfecta.

Otro tanto —afirma ese tipo de pensamiento— puede decirse respecto a los problemas sociales. Una investigación detallada descubre que los conflictos sociales, que tanta presión ejercen, en el fondo no tienen por qué existir. Están condicionados por fallos en la estructura de la sociedad, que arrancan de una conducta falsa del hombre. Este no ve que el pleno sentido del conjunto de la existencia pende de que cada uno tenga en su mente, vivo y operante, el todo como norma suprema. Una educación consecuente con este tipo de *ethos,* unida a un trabajo orientado a la configuración cada vez mejor de las situaciones, superará también múltiples conflictos y conducirá al hombre a una libertad creciente. Además, un sistema bien articulado de previsión ha de afrontar los factores de inseguridad de la vida individual y social. Estas inseguridades se las afrontaba anteriormente confiando en la intervención de una instancia metafísica, la Providencia, y se seguía viviendo con buen ánimo, y a veces con ligereza. El hombre debe reconocer que es él mismo esa instancia, y debe asegurar la marcha de la vida mediante una inves-

tigación a fondo de la naturaleza humana y los procesos económico-sociales, por una parte, y merced, por otra, a la superación técnico-matemática de los fenómenos de crisis y los factores de probabilidad... Una investigación biológico-médica consecuente, auténticamente responsable —así prosigue la tesis en cuestión— llegará cada vez más a las causas de la enfermedad, y dispensará la ayuda necesaria. Y esto, con tanta mayor antelación cuanto que este trabajo no se limitará a curar las enfermedades de los individuos particulares. La medicina se entenderá, más bien, como la doctrina relativa a la formación del hombre sano, con lo cual se pasará de la actitud defensiva a la ofensiva, a la transformación del modo de vida. Pasará, además, al conjunto social y reconocerá que el individuo sólo podrá alcanzar su nivel máximo de salud si los cuidados se realizan también a través del todo social. En el juego recíproco de los servicios sanitarios individuales y sociales se superará la multitud de enfermedades y daños en los que estriba gran parte de los conflictos humanos.

A todo esto se añade la investigación de los procesos que conocemos como enfermedades psíquicas (histerias, neurosis, psicosis, etc.), así como la relativa al enorme influjo que lo psíquico ejerce sobre la salud corporal. Se verá también cuántos inconvenientes de naturaleza ética y caracterológica proceden de dichas fuentes y qué cantidad de tensiones sociales están condicionadas por ellas. Así, el hombre será comprendido no sólo como una totalidad socio-individual, sino también como un todo corpóreo-psíquico. Y mientras hasta el presente el tratamiento de esos factores psíquicos ha sido considerado como una especie de lujo de gente que tiene interés, tiempo y dinero para tales cosas, se verá ahora que se trata de realidades tan activas como las bacterias y los alimentos nocivos. Resalta, de este modo, la necesidad de una terapia de la totalidad de la existencia, que conducirá a los hombres a una libertad cada vez mayor. En conexión con ello está otra tarea distinta, que es a la vez resultado y supuesto de la mencionada terapia, a saber: lo que, abreviadamente, se denomina «eugenesia», la ciencia de los procesos hereditarios. Se conocerán las leyes que determinan el sustrato bioquímico con el que viene el in-

dividuo a la existencia y se inventarán técnicas con las que poder influir en él. Esto permitirá superar los inconvenientes de la superpoblación que, unida al subdesarrollo económico-técnico, sufren zonas enteras de la tierra. Se acomodará el tiempo y la cifra de nacimientos a las posibilidades económico-culturales. Se impedirá el crecimiento de la población enferma; la sana será cada vez más perfeccionada. Por convicción científica y por responsabilidad —exenta de prejuicios— respecto a lo antedicho, los factores que cuestionan la calidad del conjunto del pueblo y la humanidad serán eliminados y se verá cada vez más elevado el nivel psicosomático del hombre.

Toda esta labor tiene que ir unida a una profundización ética cada vez mayor. La actual vinculación de lo moral a la persona, a su libertad y dignidad, se la considera producto del cristianismo y va unida con el concepto de Dios. Ambas ideas, según la concepción que estamos bosquejando, suponen un «tabú» que impide a la ciencia teórica y a la pedagogía llegar hasta el fondo de las cosas. Habría que derribar estas barreras... El único *ethos* auténtico —se dice— consiste en sentirse responsable del ser humano, de la salud psicosomática y la capacidad de rendimiento del individuo y el conjunto; en suma, de la capacidad creadora del hombre en todos los órdenes. En una palabra: el único *ethos* válido del hombre es sentirse responsable de la vida y su desarrollo hasta su total plenitud, todavía no apreciada debidamente en cuanto a su envergadura y su sentido. A esta tarea debe supeditarse todo, y todas las prohibiciones y reparos éticos procedentes de concepciones pasadas deben ser eliminados o sustituidos por la educación. A esto habrían de cooperar, además de los métodos pedagógicos —cada vez más perfeccionados— que se apliquen a los jóvenes y a los mayores, todas las técnicas que se derivan del conocimiento del carácter influenciable de las funciones y estructuras psicofísicas del hombre.

Nos esforzamos por examinar a fondo, como es debido, el orden de las ideas y las motivaciones que las apoyan. Ello nos insta a dar un paso más, paso que ya bosquejó Nietzsche, y la dictadura de los últimos años convirtió, de forma más o menos clara, en un tema de programa político.

Se trata de lo siguiente: La vieja concepción estático-conservadora de la existencia concibe al hombre como una esencia definida que tiene como fundamento al Creador divino y Señor de la existencia. Aun allí donde no se cree ya en el Creador, siguen operantes las actitudes referidas a El y suscitan el sentimiento de que, por razón precisamente de ese Ser, el hombre es intocable, lo cual se expresa en la reivindicación de la libertad individual y de ciertas formas de vida. Lo cual —se afirma— es falso. Nuestra época ha entrado en la fase de la revolución radical. Esta no reconoce nada estático; todo es dinámico. No hay nada reservado; todo queda a merced del que sepa atacar y no se deje atemorizar por tradición o convencionalismo alguno. Tampoco el hombre es una esencia definida ni «imagen» de nada, sino una suma de posibilidades, un punto de partida del acontecer y una exigencia de creación radical. Las posibilidades latentes en él son imprevisibles. De qué especie y magnitud son se pondrá únicamente de manifiesto cuando cada uno se arriesgue a ponerlas en juego. Y como el hombre de tipo medio es ciego, cobarde y cómodo, debe dárseles la iniciativa a quienes estén en condiciones de pensar de modo «realista» y actuar en consecuencia. Lo cual, en nuestra época de masas, no podría serlo sino el Estado absoluto, que tiene todo el poder y contra el cual no hay reclamaciones. El es quien debe asumir la única tarea que de verdad interesa: no realizar «mejoras» en el hombre, sino elevarlo a un nivel de existencia más alto. Así se incorpora el concepto de «hombre nuevo» que bosquejó la filosofía de Nietzsche. Este concepto —como mostró Marx— debe ser alejado de la esfera de la individualidad aislada y del Idealismo creador; ha de ser convertido en el núcleo de una política realista y ha de ser realizado por el aparato de poder del Estado absoluto, con todas las consecuencias que de ello se desprenden.

Para todo ello, la religión es sólo un impedimento. Más aún, es el impedimento por excelencia, al menos la religión que reivindica un sentido absoluto: la bíblica. Esa religión debe ser reconocida en el plano teórico como irreal, en el psicológico como un sucedáneo, en el sociológico como un instrumento de poder para grupos reaccionarios, en el pe-

dagógico como algo superado, y en el de la política real ha de ser anulada. El hombre tiene que hacerse a la idea y a la actitud consiguiente de que, existencialmente, está solo consigo mismo y con el mundo. Debe reconocer y afirmar que no existe nada más que él y la realidad mundana concreta. Entonces engendrará a partir de sí el futuro en el que se supere todo cuanto ata, encoge y perturba, y se alcance la perfecta libertad del conjunto y la del individuo dentro del mismo. La teoría de Nietzsche relativa al «superhombre» y la «muerte de Dios» están en íntima correspondencia. Hasta qué punto es inevitable esa unión lo muestran tanto la teoría y la praxis del nacionalsocialismo como las del comunismo. Si está claro que la religión carece de sentido propio y no puede significar una relación del hombre con una realidad personal, sobrehumana y supramundana —única relación en la que podría la persona estar segura y dueña de sí—, se la puede interpretar nuevamente como la vertiente profunda, interior y santa del hombre y del mundo. El ser natural tiene que hacerse «divino»; las afirmaciones acerca de la divinidad deben convertirse en afirmaciones acerca del mundo perfecto.

Sólo a partir de este análisis puede clarificarse lo que el cristianismo denomina «Redención». Mientras el punto de gravedad de la existencia redimible es situado por el cristianismo fuera de la tierra y trasladado a un más allá que se considera irreal y queda al margen de toda verificación, la salvación auténtica consistirá en que la humanidad se libere de las necesidades, deficiencias, dolores e imperfecciones, y se eleve a un nivel de existencia más plena. Entonces el concepto de «ateísmo» deja de ser necesario. Este concepto lo ha sido hasta ahora como un medio de combate contra una religiosidad que impedía al hombre llegar a ser plenamente él mismo. Tan pronto como se deja de proyectar a la divinidad en un ser extramundano, y se la descubre como el valor del mundo mismo, la «religión» significa justamente el modo de encuentro del hombre consigo mismo y con el mundo. De ese modo, el proceso de la verdadera Redención coincide con lo que significa el concepto de progreso: un avance hacia un conocimiento cada vez más claro y un dominio cada vez más completo del ser; una

renuncia cada vez más profunda a todo lo que es metafísico-irreal; una concentración cada vez más decidida en lo único que hay, o sea, el mundo; una renuncia cada vez más resuelta al desarrollo individual, si éste se opone al conjunto y su destino.

Era necesario desarrollar estos pensamientos con todas sus consecuencias y en todo su contexto. Fundamentados y subrayados de distintas maneras, emergen por todas partes. Constituyen el credo de nuestro tiempo incluso allí donde difieren las concepciones políticas y son distintos los métodos sometidos a reflexión. Hace bien el cristianismo en tomarlos en serio y no facilitarse la respuesta mediante la apelación precipitada y sumaria a la Revelación.

Hay que reparar todavía en lo siguiente: la conciencia de responsabilidad respecto al conjunto de la sociedad, la patria y la humanidad se halla, en realidad, poco desarrollada. Los puntos de vista del individuo y del grupo reducido han estado con demasiada frecuencia en primer plano. Si se ha dado importancia a esas realidades supraindividuales, ha sido más bien para conseguir cierto equilibrio entre los distintos puntos de vista individuales como fruto de un trabajo consciente, reflexivo y planificado sobre los seres globales.

Los puntos de vista auténticamente religiosos han sido puestos a disposición de intereses intramundanos más de lo que suele admitirse por parte de los creyentes... Por otro lado, el mundo apenas fue visto como tarea; más en concreto, como tarea cristiana. Con frecuencia, el mundo se ha entendido tan sólo como el campo de lucha entre el bien y el mal, incluso como la quintaesencia de los impulsos seductores, siendo así que es obra de Dios, propiedad de Dios que El ama y ha confiado a la responsabilidad del hombre. Pero esta responsabilidad no se dirige sólo a hacer el bien y evitar el mal con las cosas del mundo, sino a velar para que se proceda de forma justa con el mundo mismo en cuanto tal.

Y cuando los pensamientos expuestos, tras ser elaborados durante toda la Edad Moderna, irrumpen en nuestro presente de manera tan radical que llegan a alcanzar importancia política, el creyente tiene toda clase de motivos para preguntar: ¿se hubiera dado esta declaración violenta, en el

fondo desesperada, de autonomía por parte del mundo si hubiera sido debidamente asumida a tiempo por la conciencia creyente?

A todo esto hay que decir, en sustancia, que estas y otras teorías semejantes arrancan de un supuesto básico: las deficiencias, alteraciones y perturbaciones de la existencia, por grandes que sean, sólo tienen un carácter parcial; se trata siempre de deficiencias inherentes a la existencia y anejas a ella, pero lo demás, por cierto lo decisivo, está intacto. De una reforma, una mejoría o una renovación sólo puede hablarse cuando el núcleo del complejo vital en cuestión no se encuentra en sí mismo perturbado, sino que está sano; más aún, cuando es ajeno a todas las perturbaciones y se puede determinar a partir de él lo que hay de negativo en una realidad, reflexionar y orientarla hacia algo positivo. La idea fundamental que, expresada de una u otra manera, domina la Edad Moderna es que la existencia en el fondo es buena. De modo que todo pende de poner en movimiento este fondo bueno, porque a partir de él todo se pondrá en marcha y será, a su vez, bueno.

Esta intuición arrastra otra consigo, a saber: que, a pesar de todas las resistencias, este movimiento hacia lo mejor se da a lo largo de toda la historia. La fe en tal progreso presenta grados distintos de decisión y entusiasmo. Irrumpió de manera definitiva en la Revolución francesa y en las corrientes de pensamiento por ella suscitadas. Su forma más consecuente dice así: el progreso hacia lo que es cada vez mejor, no solamente es posible, sino necesario. Constituye el sentido, a la larga indeclinable, de la historia. La historia de la humanidad no es en el fondo sino un progreso constante, universal y necesario hacia lo mejor. Al final, la historia alcanza la condición de una existencia perfecta.

Sobre cómo hay que entender esta situación difieren las diversas teorías. Cuánto tiempo durará y cómo seguirá siendo posible en ella la historia son preguntas a las que una respuesta no utópica apenas sería posible. En cualquier caso, queda patente a través de ellas el elemento «escatológico» de esta forma de pensar.

Toda esta interpretación desconoce el tema tratado. No existe un ámbito en la existencia que esté intacto; no existe núcleo alguno que no se encuentre en estado de perturbación. Todos los actos del hombre (conocer, juzgar, decidirse, asumir algo, actuar, crear, producir) llevan consigo el desorden. Otro tanto puede asegurarse de las relaciones del hombre con los demás (suplicar, agradecer, amar, ser fiel, ayudar, luchar); de las distintas formas que reviste la sociedad (matrimonio, familia, sindicato, municipio, Estado); de todos los fenómenos que denominamos «cultura» (ciencia, derecho, arte, economía, técnica). Cuando la mirada se dirige al interior del hombre, se comprueba lo mismo: también el conocimiento de sí, la conciencia, el juicio moral, la experiencia de la vida personal están sometidos a perturbación. El terreno recién conquistado de la psicología, la investigación de la vida subconsciente e inconsciente muestran de modo firme con cuánta fuerza intervienen y actúan también aquí, precisamente aquí, los factores de la destrucción.

No hay nada, ningún elemento estructural, ninguna energía, o impulso, o factor de orden, o estrato profundo, o centro alguno que se encuentre fuera del alcance de la perturbación. Incluso los actos mediante los cuales se conoce y trata la perturbación y se la orienta hacia lo recto llevan también la perturbación dentro de sí. La tesis de un núcleo sano de la existencia, de la posibilidad de una renovación a partir de él, del progreso a través de algo cada vez mejor hacia lo definitivamente bueno, no es un conocimiento científico, sino un postulado de la conciencia moderna secularizada, que ha conquistado ya la mayor parte del mundo y sigue ganando terreno, pero no por eso es más verdadera, sino que evidencia el nada despreciable peligro en que se encuentra la comprensión que tiene el hombre de sí mismo.

Una afirmación de este tipo es considerada por la conciencia moderna como signo de pesimismo. Dicho con más severidad: de un pesimismo cristiano, para cuyo origen se aducen motivos que radican supuestamente en la psicología del cristianismo y de la casta sacerdotal que lo rige. Por eso es necesario hacerse una idea perfectamente clara de lo que significan el «pesimismo» y su antónimo, el «optimismo».

Por lo regular, ambos términos son palabras estereotipadas que se pronuncian sin pensar en nada claro. Porque ¿qué es realmente el «pesimismo»? Es la convicción de que la existencia no está solamente perturbada, sino dañada en su raíz, vacía de sentido y perdida. Tal opinión expresa un determinado estado anímico, como el que es producido por grandes desilusiones no superadas, enfermedades, presiones económicas y sociales duraderas, un bajo tono vital y otras causas semejantes. El que se halla de esta forma afectado por ellas no es capaz o no quiere ver un sentido en la existencia. Aborrece la vida en sí mismo y en los demás. Trata de dificultar en éstos su reacción afirmativa y su alegría, y encuentra una maligna satisfacción al afirmar que todo está perdido y corrompido.

Frente a esta actitud se halla la del «optimismo». En la medida en que esta palabra se toma en serio, describe una actitud que surge de una disposición armónica, unas condiciones favorables de vida y unas experiencias felices. La persona dotada de estos sentimientos no ve los aspectos negativos de la existencia o no quiere verlos; o, pese a todo, los margina de tal modo que prevalece absolutamente lo positivo y dice que en verdad todo está bien; que lo malo no es sino una manifestación marginal o pasajera. Esto suscita la apariencia de fuerza, de alegría de vivir; en el fondo es superficialidad, falta de sinceridad y cobardía.

No se necesita un esfuerzo especial para comprobar que ambas formas de ver constituyen valores opuestos en el modo de sentir la vida. Propende éste a simplificar la imagen de la existencia y adaptarse a una dirección unilateral; pero después, según las circunstancias, tiende a cambiar de un esquema a otro. Con frecuencia, un pesimismo posterior es el contrapolo de un optimismo precedente. De esta manera elude la tarea de ver la realidad tal cual es y hacerle frente. En ello interviene de nuevo la perturbación expuesta anteriormente.

Pero aquí no estamos elaborando una psicología de la existencia; tratamos de comprender lo que dice la Revelación, y todo depende de que veamos las cosas rectamente. La doctrina de la Revelación no es una visión de la realidad a partir de la conciencia individual inmediata o de la expe-

riencia histórica, sino que en ella es Dios quien nos dice cómo aparece ante El la realidad. El acceso a la Revelación no lo facilitan, por tanto, la verificación y el enjuiciamiento autónomos de la existencia, sino la fe en la palabra de Dios. Esta nos dice que la existencia, en cuanto totalidad, está alterada. Que no se da en ella un núcleo sano —en el sentido del optimismo— a partir del cual se pudiera renovar a sí misma, pero que tampoco está perdida y corrompida como sostiene el pesimismo, que excluye todo tipo de giro hacia lo positivo.

La Revelación arranca de lo que es auténticamente el hombre: un ser elevado por Dios a una relación que se expresa en el concepto de paraíso, y llamado a integrar el mundo en esta relación. En obediencia a Dios, tenía que hacerse señor de sí y señor del mundo. Con ello todo hubiera estado salvado. Este orden, afirma la Revelación, lo destruyó el hombre al rebelarse contra Dios. De ello se derivó una culpa que pertenece a una dimensión distinta de aquella en la que se dan hoy acciones como mentir, robar y matar. Aquella culpa fue llevada a cabo por el hombre cuando su ser se hallaba en su albor inmaculado y en la relación confiada con Dios que le había sido concedida. Desde aquel momento, toda su existencia cayó en el desconcierto.

Que el hombre afirme poder desentenderse por sí mismo de esta culpa y librarse de esta perturbación significa, por tanto, no sólo una ilusión, patente ya a la mirada natural, sino la continuación de la misma culpa primera. Significa que quiere persistir en la reivindicación de autonomía frente a Dios, y seguir experimentando, juzgando y adueñándose de su propia existencia desde sí mismo. Es lo que la fe denomina ceguera original, estado en el que el hombre no ve lo que existe, ni quiere verlo.

El primer paso hacia la Redención consiste en que el hombre acepte la palabra de Dios, que le descubre su verdadera condición y la del mundo. Pretender, a partir de las condiciones de la existencia, dominar su situación es una «insensatez» tremenda. Es como querer uno salir de un pantano tirándose de los pelos. Lo decisivo es que el hombre comprenda que su existencia actual no es la primigenia y

original, sino la segunda; no la auténtica y sana, sino la perturbada, y se sitúe en esa verdad. Hacer esto no tiene nada que ver con el optimismo o con el pesimismo; es el acto mediante el cual el hombre existente comprende el movimiento de Dios, que viene de allende su propia existencia, y entra en relación con él.

EL CARACTER FUNDAMENTAL DE LA REDENCION

Intentamos ahora describir el carácter de la Redención tal como se da a conocer en la Revelación. Ante todo debemos decir que la Redención, al igual que la Creación, tiene su origen en la pura iniciativa de Dios. Es un acto de su libertad soberana.

Según la concepción moderna, el mundo es «naturaleza», lo absolutamente dado, lo que no tiene necesidad de fundamentación alguna. La Revelación, en cambio, dice que el mundo es «obra» de Dios, y que existe sólo porque Dios quiso que existiera, y lo quiso tal como es. De la Redención, la conciencia moderna dice que se dirige a las deficiencias que se hallan en la existencia del hombre, tanto del individuo como de la colectividad, y es llevada a cabo por él mismo en virtud de la necesidad de progreso histórico. La Revelación afirma que la Redención es un misterio. Va dirigida a la culpa en la que incurrió el hombre respecto a Dios, y a la perturbación derivada de ella. El hombre no puede llevar a cabo por sí mismo dicha Redención, sino que la iniciativa de la misma procede de Dios. No tiene por qué llevarse a cabo necesariamente, sino que es igualmente un acto de su libertad soberana.

Con los conceptos que la Edad Moderna tiene del mundo y el ser humano no se puede pensar lo que significa el mensaje cristiano de salvación. Si se intenta hacerlo, se falsifica todo. Sólo se puede concebir dicho mensaje de manera adecuada si se tiene presente que la revelación acerca de la Redención constituye, simultánea e indisolublemente, una revelación acerca de quién es Dios y quién es el hombre. La culpa y el trastorno consiguiente hacen que el hombre se olvide de quién es él, porque se le diluye la idea de quién es Dios. Y carece de sentido querer juzgar acerca del mensaje

de la Redención a partir de la idea que se tiene en general del hombre y el mundo, pues dicha idea propende cada vez más hacia el ateísmo. Dicho mensaje sólo puede ser pensado y valorado si, a través del mismo, se sitúa uno en la posición desde la cual ha de ser considerada la doctrina transmitida. De lo que en la Redención se trata es de la existencia: que yo llegue a ser lo que debo ser; es decir, que en ella está todo en juego. Los pensamientos con los que tengo que pensar este asunto forman parte también de la misma Revelación. No se da lugar alguno fuera de ella desde el cual pudiera yo contemplar mi propia existencia. Debo situarme en la Redención para poder pensarla.

Ustedes replicarán: «Esto es un círculo vicioso. Tú presupones lo que tendrías que demostrar como verdadero». Claro, y no puede ser de otro modo. El círculo vicioso es falso siempre; sólo está justificado en un momento, aquel en el que comienza la existencia. Yo puedo pensar mi propio comienzo únicamente cuando he empezado a ser, a partir del estar-ahí. Y puedo hacerlo en la medida en que realizo el comenzar. Todo lo demás es un acercarse y aproximarse, pero luego viene el salto, la fe, la toma de posesión de sí mismo, el comienzo de la existencia. A partir de ese salto tiene lugar el pensamiento de lo nuevo.

La revelación acerca de Dios, que consiste en la revelación de la Redención, afirma que Dios es el absolutamente santo y soberano. No pertenece en modo alguno al mundo, ni depende en nada de él. La idea que la Edad Moderna tiene de Dios da dos pasos decisivos al margen de esta verdad. En el primero dice: Dios y el mundo son una misma cosa. Dios es el primordial fundamento del mundo, el alma del mundo, el sentido del mundo. Dios es el núcleo del sentido de su historia; se desarrolla, más aún: se realiza a sí mismo en la marcha de la historia. En el segundo paso afirma que el mundo, para ser, no tiene necesidad de Dios en absoluto; el mundo existe por sí mismo, es «naturaleza». Tampoco necesita de Dios para tener sentido, sino que lo tiene merced a su propio ser; él es el todo. En tal caso, Dios desaparece por completo, y el mundo permanece, según la intención de este modo de pensar, solo consigo mismo. Frente a esto, la Revelación afirma que Dios existiría aunque

el mundo no existiese. O, de manera más radical: si el mundo no existiese, no faltaría nada en sentido absoluto. Dios sería «suficiente». Si Dios crea el mundo, lo hace con plena libertad. Podría también no haberlo hecho, pero lo hace porque quiere. El ser del mundo pende de la libertad de Dios. Comprobar esto significa el primer paso en la formación de la conciencia cristiana. Nos libera del hechizo del concepto de naturaleza. Es, al mismo tiempo, el paso primero y decisivo para la conciencia cristiana: el hombre se acepta a sí mismo como proveniente de la libertad de Dios. Está de acuerdo en existir a partir de ella. Y otro tanto puede decirse de la Redención. No hay necesidad alguna, ni natural ni histórica, de que se dé. Acontece en virtud de la libertad de Dios. Comprobar esto significa el segundo paso en la realización de la conciencia cristiana: el hombre acepta la propia Redención de manos de la libertad de Dios. Está de acuerdo en existir como redimido a partir de esta libertad. Con ello se desplaza el centro de gravedad de la existencia. Se hace patente un punto de referencia que está por encima del hombre. El hombre ha presentido desde siempre que no puede comprenderse a sí mismo ni su propia existencia a partir de sí, sino únicamente a partir de lo que está por encima de él. Gracias a la Revelación resulta completamente claro lo que sigue: el hombre es el ser que existe a partir de la libertad de Dios; el que con su rebelión perturbó esta relación; pero que, desde la misma libertad de Dios, experimenta una renovación que se llama Redención.

Queremos hacernos una idea del todo clara acerca de lo que, según estas afirmaciones de la Revelación, ocurre con el concepto de Dios. Tal vez la mayor aportación del pensamiento filosófico haya sido la de haber formulado el concepto del «Absoluto». Con él se designa el Ser que no está sometido a ningún límite, ni a deficiencias, precariedades y dependencias. El es lo absolutamente perfecto; mejor dicho: es el que existe y tiene sentido plenamente y de por sí. Al concepto de absoluteidad pertenece el aspecto de la necesidad: Dios no solamente existe, sino que es imposible que no exista. En la decisiva revelación del monte Horeb, de la que nos informa el libro del Exodo, Moisés pregunta

por el nombre de Dios. Este responde: «Yo soy el que soy». Y prosigue: «Esto dirás a los hijos de Israel: "Yo soy" me manda a vosotros». Y agregó: «Esto dirás a los hijos de Israel: "El Señor Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. Este es para siempre mi nombre; éste es mi memorial de generación en generación"» (Ex 3,14-15). Se afirma aquí de forma religiosa el carácter absoluto. La negación de Dios no es solamente un error, no es solamente una rebelión, sino el absoluto «sinsentido».

Si reflexionamos sobre estas frases no de modo aislado, sino en su contexto, vemos que en ellas ocurrió algo con el concepto de lo absoluto. Lo absoluto dice aquí «yo». Esto podría entenderse desde el concepto de lo absoluto en cuanto quisiera indicarse con ello una espiritualidad soberana. Pero el Dios de la Revelación dice «yo» dirigiéndose a un hombre determinado; a él y no a otro; en un determinado lugar y no en otro; al comienzo de una historia que tiene que hacer de la hora presente su punto de partida. Se trata de una historia real; no de una evolución necesaria, sino de un contexto en el que actúan personas libres; porque sólo esto es historia. Dios dirige su palabra al interior de esta historia. Dicho con más exactitud: al hablar, Dios inicia la historia. Lo hace de forma que se manifiesta como Aquel que ha de dirigir esta historia. Con lo cual queda dicho algo que rebasa el concepto de lo meramente absoluto. Este concepto significa, desde luego, que Dios es activo; pero de modo absoluto, en todas partes y siempre. Al decir que opera aquí y ahora y de esta manera, se quiere indicar que actúa. Con ello Dios se hace histórico. Histórico, subrayemos una vez más, no en el sentido de un proceso necesario, sino en el de un actuar personal concreto, según lugar, tiempo y modo.

Esto es aplicable a la totalidad de la Redención: es el punto en el que toda mera filosofía se escandaliza de la Revelación. Pensemos en cómo Kant, o Hegel después, trastrocaron el sentido de las afirmaciones bíblicas. Redujeron forzadamente la idea cristiana de Dios a la de lo meramente absoluto, y con ello destruyeron el sentido de la Revelación. Esta afirma que Dios —si se permite la expresión— salta

por encima de su carácter absoluto y se «compromete» en la historia finita. Toma tan en serio al mundo y su salvación, al hombre y su culpa, que —valga la expresión— asume su remodelación misma.

En la medida en que podemos dar un juicio sobre tales cosas, debemos decir que Dios hubiera podido simplemente perdonar de manera soberana el desafuero cometido contra El. La Revelación dice que no lo hizo, sino que más bien concedió a la culpa del hombre una importancia tal que exigió su compensación, es decir, su expiación. Un libro diminuto escrito por Anselmo de Canterbury, que llegó a hacerse famoso a finales del siglo XI, titulado *Cur Deus homo?* («¿Por qué Dios se hizo hombre?»), planteó este problema de tal manera que, a pesar de todas las deficiencias, sigue siendo definitivo: Dios se comprometió a sí mismo en la creación del hombre; con esto, como dice san Anselmo, puso en juego su «honor», el respeto que El debe a su propia santidad. Este honor reclama que la culpa sea expiada. Pero Dios lo reclama también por amor al hombre, a fin de que se conserve así para él el orden de lo personal, y él, como él mismo, no como mero objeto, esté a salvo. El modo de pensar de Dios reviste aquí el carácter del amor.

Uno de los más importantes resultados de todo examen a fondo del contenido de la Revelación es el concepto del amor de Dios. Este concepto ha sido trivializado de mala manera. El amor de Dios no significa sólo, como opinaba la Ilustración, que Dios quiere bien a sus criaturas y ordenó la existencia de tal forma que haga posible la prosperidad del hombre. La Revelación afirma más bien que Dios acercó tan íntimamente a sí el destino del hombre que El mismo ha entrado en él. Dios asumió bajo su responsabilidad la culpa que el hombre no era capaz de reparar. Y lo hizo con claridad existencial y concreción histórica, a saber: El mismo se hizo hombre. Pero, con ello, la culpa del hombre —si se permite la expresión— se convirtió en «destino» para El, como resulta evidente en la existencia de Cristo. A estos sentimientos de Dios se refiere la Revelación cuando habla de su amor.

No vamos a hacer el menor intento de atenuar o modernizar la afirmación en cuestión. Es a su vista como se

hace patente lo tremendo de la Revelación. Con ella queda el hombre emplazado frente a la alternativa: «O fe o escándalo». Esta alternativa es una categoría básica del Evangelio. En ella se expresa cómo afecta la Revelación a la existencia terrena. Lo que ella afirma no es algo que se derive de esta existencia; al contrario: le exige, la conmueve, la dirige. La insta a realizar la opción existencial básica: o quedarse consigo misma y rechazar así la Revelación, o darse a sí misma, es decir, creer. El que escucha «se escandaliza» si rechaza la Revelación, por suponer que contradice la dignidad de Dios, o la dignidad del hombre, o el sentido de la vida, y otras cosas semejantes. El peligro de que se dé tal escándalo es esencial a la Revelación. La fe lo supera y responde afirmativamente a la llamada. Se ajusta a ésta y encuentra en ella la verdad auténtica. El Dios en el que cree el cristiano es el que hace estas cosas. El amor divino es la actitud por la cual Dios sale —digamos— del refugio de su soberanía absoluta y se implanta en el hombre; entra en su existencia a través de la encarnación y asume la responsabilidad de su culpa; hasta el punto de que la realización histórica de esta responsabilidad le lleva a sufrir su destino.

Aquí surge el concepto cristiano de la historia: ésta es el conjunto de acciones personales en el que Dios mismo entra «responsablemente» y vive su destino. No podía negarse de modo más radical la concepción idealista y la materialista de la historia como proceso autónomo de «evolución» y «progreso».

Pero permítanme ustedes un consejo: no se contenten con tomar intelectualmente buena nota de lo dicho y dictaminar acerca de ello. Esto sería como si contempláramos una gran obra de arte desde el punto de vista del que ha escrito el catálogo. Deben meditar este contenido de la Revelación; es decir, recogerse en silencio, abrirse interiormente y estar bien dispuestos. Luego, pensarlo a fondo. Captar la diferencia que media entre el contenido de la Revelación y todos los mitos y filosofemas; el peso que nuestra existencia recibe de él; no sólo la infinita grandeza, sino el misterio inconcebible de este Dios; pero un misterio

que no es negativo, sino indicio de una magnificencia que supera todo lo humano.

Con esto queda dicho que la Redención significa el comienzo de una existencia nueva. Es un acontecimiento del mismo rango que la creación; más aún, de un rango superior, en la medida en que el compromiso de Dios en la Redención está por encima del que tuvo lugar en el acto creador.

En cualquier caso, entre el nuevo comienzo de la Redención y el de la creación existe una gran diferencia. Con la creación comienza la existencia en sentido absoluto; antes de ella —somos conscientes de la insuficiencia de este «antes de», pero no podemos hablar de otra manera— no hay nada. El nuevo comienzo de la Redención tiene lugar en la creación ya existente; en el contexto de su historia en marcha; en la vida del hombre que pertenece a ella.

Este comienzo es absolutamente «discreto» —es el carácter de todos los hechos que se refieren en el Evangelio—. Reviste la forma de la sencillez: el nacimiento de un niño en una localidad de Palestina insignificante para el gran mundo, y la vida de maestro ambulante que llevará cuando sea mayor. Esta misma sencillez se repite en cada hombre al que llega el mensaje: oye una palabra, lee un libro, reflexiona y dice al fin «sí» o «no», en el silencio de su conciencia. A partir de ahí tiene lugar el acontecimiento que la Revelación describe como un «renacer»: el despertar de la nueva existencia, con otros motivos, otros cánones, otras jerarquías de valores, otras esperanzas de un destino distinto.

LA ENCARNACION

El modo como Dios, al redimir, asume la responsabilidad de la culpa humana desborda los conceptos naturales de Dios y del hombre, pero llena de contenido a ciertos anteproyectos de la historia.

La figura, la actividad y el destino del Dios hecho hombre impulsan todo el Nuevo Testamento. En los tres primeros evangelios —el de san Marcos, san Mateo y san Lucas—, el hecho de la Encarnación está todavía cubierto por la concreción de los relatos, que, por lo regular, no reflexionan, sino que informan. San Pablo no habla a base

de recuerdos personales, como los otros apóstoles, sino a partir de la visión de Damasco. Sus cartas se sitúan entre los años 51/52 y 64/65. Jesús es para él el Hijo de Dios que pasó por los abismos de la forma de siervo, y se manifestó como «el Señor» (p. ej., Fil 2,5-11). A dichas cartas se une la dirigida a los Hebreos, redactada hacia la mitad de los años sesenta. En ella irrumpe abiertamente el *factum* metafísico. El evangelio de san Juan fue escrito hacia la mitad de la década de los noventa. Su autor habla desde un recuerdo personal, pero este recuerdo fue trabajado a fondo en una larga meditación y actividad doctrinal. Se encuentra en él lo que dice san Pablo y con una firmeza parecida, a la par que con una serena claridad. Lo que dice fue elaborado también de modo especial mediante el empleo del concepto veterotestamentario de «palabra», así como del concepto helenístico de *logos*. Por último, el Apocalipsis, escrito por la misma época, habla únicamente del Cristo de la eternidad.

Lo que acaba de decirse aquí es impugnado por la mentalidad actual. Para ella, la figura de la que habla el Nuevo Testamento, Jesús de Nazaret, es un ser puramente humano, si bien de máxima importancia religiosa, sostenido por una experiencia profunda y dotado con un poder de predicación y acción tales que conmovía lo más íntimo del ser humano. Esta figura, a través de una experiencia pneumática decisiva, el acontecimiento de Pentecostés, pasó —se dice— a formar parte de la subjetividad religiosa de los discípulos y de la primera comunidad, hasta llegar a convertirse en el centro de su conciencia religiosa. La comunidad de los creyentes se constituyó en una comunidad de culto; muy pronto se hicieron valer las necesidades religiosas de tal comunidad y, con su lógica característica, comenzó ésta a elaborar la imagen de Jesús.

De este modo, Jesús de Nazaret, que tuvo la vivencia de Dios como Padre y quiso conducir a los hombres a El, se transformó en figura de culto, la figura del Cristo. En lugar del hombre religioso que tuvo la experiencia de Dios y quiso llevar a todos a la misma experiencia, se encuentra ahora un ser que es él mismo Dios; en lugar del modelo

y del guía hacia Dios, tenemos ahora el mediador entre Dios y el hombre. En vez de recordar en su pensamiento al gran maestro, que murió por su misión y alcanzó la paz, la comunidad adora a quien, desde el principio, «se encontraba junto al corazón del Padre» y, resucitando misteriosamente de la muerte, regresó a El. Los libros del Nuevo Testamento —se concluye— tienen que ser considerados como testimonio de este cambio, esta transformación y hasta falsificación de la figura de Jesús.

Cuando se ve así el Nuevo Testamento, se pierde todo lo esencial del mismo. Se convierte en un texto religioso más entre muchos otros. El influjo que ejerce pertenece, como el de otras figuras, a una época determinada y constituye un eslabón en la historia religiosa de la humanidad. Su eficacia terminará cuando desaparezcan los supuestos históricos y deje el lugar a un nuevo salvador, al que luego seguirán otros.

En la base de toda esta teoría late este supuesto: al comienzo de un conjunto de acontecimientos históricos hay siempre algo sencillo, auténtico. Esto se va diferenciando después poco a poco; establece conexiones con los impulsos, motivos, pensamientos y elementos vitales presentes en el entorno; se aleja con ello cada vez más de la realidad primera y se convierte en un producto cultural cuyo contenido de verdad no es ya el de una realidad, sino el de una idea.

Esto es una mera teoría. Cuando se medita en el Nuevo Testamento sin ideas preconcebidas, se obtiene una imagen totalmente distinta. Al principio, es decir, en sus primeros escritos, no aparece en absoluto un «mero hombre». El Jesús de los Evangelios es desde el comienzo algo distinto. La «sencillez» de los primeros relatos no puede ser confundida con la mera humanidad de un ser. Es la sencillez del capullo, que es más difícil de comprender que el estado desarrollado de las formas ulteriores.

Lo que impulsa el Nuevo Testamento no es la conciencia de la comunidad y la lógica propia de la sociología religiosa, sino la conciencia de los apóstoles. El tiempo en que la conciencia apostólica da testimonio de sí comprende desde la muerte de Jesús, es decir, desde el comienzo de la cuarta década, hasta la muerte de san Juan, a mediados de la

última década. Esta conciencia, determinada por el encargo de Jesús y por la responsabilidad de defender la verdad de los Evangelios, se va expresando paso a paso. Pero estos pasos no son los de una evolución ideológica; son el desarrollo de la primera experiencia apostólica, vivida en Pentecostés, en virtud de la cual los enviados comprendieron quién era el que pocos días antes había estado con ellos, todavía en figura humana. Este conocimiento básico siguió desarrollándose constantemente, al hilo del tiempo merced al esfuerzo del pensamiento, la meditación, la predicación y la apología. Pero no en el sentido de que en ello hayan influido, cambiando el contenido primordial, ciertos elementos extraños, teóricos o cultuales, sino en el de que fue aflorando cada vez más claramente lo que ya estaba implícito en el principio. Esta es la imagen que se presenta cuando se lee el Nuevo Testamento sin prejuicios. Esta es también la única explicación que corresponde al influjo histórico. Y este influjo prosigue.

Una opinión asimismo en curso es la que pretende que el cristianismo se acerca a su fin. Se puede responder desde ahora diciendo que esto ya se dijo muchas veces —por vez primera lo dijeron en el siglo II el filósofo griego Celso y el emperador Juliano el Apóstata— y se seguirá afirmando en lo sucesivo. Sólo hay de verdad en ello que llega a su fin una forma históricamente condicionada de cristianismo, a saber, la característica de la modernidad declinante. Pero ya se aprecian indicios de que empieza a tener vigencia de nuevo, y los estragos al parecer aniquiladores que se dan en los Estados totalitarios serán la forma de transición para esta nueva operatividad.

Esto acerca de los textos que históricamente nos informan de la vida y figura del Hombre-Dios. Debemos hacer ahora lo que conviene hacer con toda afirmación cristiana cuando las palabras están en general desgastadas y se prestan a confusión, a saber: purificar los conceptos que son necesarios para pensar —en la medida de lo posible— la realidad del Hombre-Dios. Esto tiene lugar, ante todo, mediante la delimitación de lo que no es utilizable.

Como primera forma de incomprensión tenemos la representación mítica del «Hijo de Dios», del «héroe». La encontramos en la Antigüedad en múltiples figuras y designa un ser que surgió a la existencia merced a la unión de un numen con un ser humano: como hijo de la unión de un dios, por ejemplo, Dioniso, con una mujer terrena; o de una diosa y un varón terreno, como Hércules, Cadmo o Teseo.

Esta idea descansa en el supuesto de que los seres y poderes del cosmos son distintos unos de otros, pero en su raíz, en el fundamento del universo, son lo mismo. Si quieren ver ampliamente desarrollada esta idea, lean la *Metamorfosis* de Ovidio. Según ella, entre un numen y un hombre no hay en el fondo diferencia alguna, como tampoco la hay entre un numen y un animal, o entre un animal y un hombre, o entre un hombre y una planta. A partir de un fundamento cósmico, todo puede unirse con todo, todo puede convertirse en todo. En este contexto cósmico se halla el semidiós.

Otra figura distinta es la del «salvador», el *sotêr*. De ordinario, se trata de un semidiós, por ejemplo Hércules. En forma histórica se repite en el «rey», de cuya significación se habló ya antes. Su actuación salvadora consiste en la irradiación de los benéficos poderes divinos sobre lo humano. Ambos conceptos fueron empleados para explicar la idea cristiana del Dios hombre. Este sería, según ello, una acomodación de la antigua idea del «salvador» a la persona de Jesús, en el que sus coetáneos habrían visto poderes salvíficos.

Hay que replicar a esto que la idea de un semidiós como portador de salvación se basa en una concepción panteísta de Dios, que permite todo tipo de mezclas. En cambio, el autotestimonio de Dios que se halla en la base del pensamiento religioso del Antiguo Testamento y, continuándolo, en el del Nuevo es el de una soberanía absolutamente personal que rechaza todo tipo de mezcla con lo mundano. Más todavía: la figura de Jesús es de una estructura completamente distinta. Esta figura tiene una realidad histórica muy sólida, mientras aquellos héroes no son más que ideas,

tipos. No se necesita más que una simple comparación para apreciar la insalvable diferencia que los separa.

En la Edad Moderna se elaboró otro concepto distinto, que supuestamente constituye el esquema para la representación del Dios hombre: la del hombre «divino» del Renacimiento. Al racionalizarse, pierde su carácter mítico y pasa a adoptar el de «genio». El genio es el hombre extraordinario. Está en relación inmediata con las raíces profundas de la existencia, con el fondo primordial de la historia. En él irrumpe algo que puede determinar toda una época. Está aislado de su tiempo, por ser de una grandeza mayor, y se anticipa al mismo. Esto puede inducirle a una contradicción, más aún, a una enemistad consigo mismo. Por otra parte, él revela el ansia oculta de la época en cuestión, abriéndole así la puerta de su futuro. Tal genialidad se da también dentro del ámbito de lo religioso. Es propia de hombres que viven por vez primera una experiencia religiosa radical y encuentran para ella la expresión convincente, la forma que impulsa la historia; experiencias para las que la época está ya madura, pero que no ha realizado todavía. Según esta tesis, Jesús habría sido un «genio religioso» de ese tipo; y la experiencia que aportó y que habría de configurar toda una era sería la de la paternidad personal de Dios y la de la filiación del hombre. En su persona y en su predicación —pensemos en el sermón de la montaña y en el Padrenuestro— habría dado a esta experiencia una expresión que hace historia.

Esta tesis suena de forma impresionante. Pero cuando se examina de cerca al genio real y se analiza su psicología, se comprueba que la persona de Jesús es de una singularidad totalmente distinta. No se encuentra en ella ninguna de las crisis que sacuden al genio, ninguna de las experiencias emotivas en las que toma conciencia de su idea. Se ha intentado interpretar en este sentido determinados acontecimientos del Nuevo Testamento, por ejemplo el bautismo en el Jordán o la tentación en el desierto. Pero, al examinar con atención estos hechos, se comprueba que eso es absolutamente falso.

Distinta es, asimismo, su relación con la historia. El genio va por delante de su tiempo, pero después es alcanzado por él e incorporado a su modo de ser. Esto no es

pensable en el caso de Jesús. El se cruza en perpendicular con todos los momentos de la historia; es su juez y, justamente por eso, su libertador. El concepto de genialidad no es suficiente para definir la figura de Jesús.

Menos apropiado todavía es el concepto moderno de hombre-dios, como lo pensó Nietzsche y lo imagina también en el fondo la idea totalitaria relativa a la creación del hombre nuevo. Según ésta, sería posible desarrollar al hombre a partir de sus propios presupuestos interiores, de forma que supere su condición presente en la misma medida, según Nietzsche, en que el hombre de hoy supera al mono [3]. Una discusión de esta idea está de más para quien sepa cómo es el hombre en verdad. Es una pura utopía, surgida de ciertos supuestos sin apoyo alguno en la realidad. Pero, prescindiendo de esto, semejantes ideas son perfectamente ajenas tanto a la conciencia que Jesús tiene de sí como a la que los apóstoles tienen de él.

El concepto de hombre-Dios que encontramos en el Nuevo Testamento y se transmite, desde el siglo I, a lo largo de toda la historia del pensamiento cristiano, mientras no fue trivializado por el racionalismo o se diluyó en el mito, no constituye una categoría que se dé espontáneamente en la conciencia. No existe un concepto de existencia humana de tan alta categoría que sea capaz de expresar el modo de ser del Salvador. El concepto válido para ello lo recibe la conciencia cristiana más bien de la Revelación. Por eso, el esfuerzo con el que dicha conciencia trata de elaborar ese tipo de ser no es una labor mental autónoma, sino el intento de pensar el contenido de esta Revelación en consonancia con la intención de la misma.

Quisiera, en este momento, decir algo que afecta a este curso. Yo mismo he aprendido mucho de él. Como habrán advertido, intento presentar el contenido de la fe cristiana sin servirme para ello de las técnicas elaboradas por la Teología. Me esfuerzo, más bien, por expresar los contenidos de los que aquí se trata en el lenguaje común del hombre que tiene interés por la filosofía, la psicología o la historia. Al hacerlo, caigo en la cuenta —y supongo que ustedes

[3] FR. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra;* Prólogo, 3.

también— de hasta qué punto los contenidos de la Revelación, sus criterios y puntos de vista se distinguen de los que proceden de la experiencia inmediata y del pensamiento natural.

Cuando un teólogo habla con personas teológicamente interesadas sobre estas cuestiones, corre peligro de considerar lo que dice como algo más o menos evidente. Se mueve dentro del mundo de la Revelación y olvida de qué modo tan distinto piensa hoy la conciencia común. Pero, cuando se hace lo que hacemos en esta sala, en la que yo expongo, ustedes escuchan y adoptan posiciones, se ponen enseguida de manifiesto las diferencias y surge la tensión espiritual que determina nuestra situación en este auditorio.

Supongo que también ustedes son conscientes de ello; en cualquier caso, yo lo veo así, y les ruego, por eso, que comprendan a esa luz que muestre tanto interés en que todos estemos dispuestos a superar juntos este problema. Con ello no quiero decir que deban estar de acuerdo conmigo; si lo están o no depende de su modo de ver las cosas y de su decisión personal. Lo que quiero decir es que han de vivir los problemas y hacer lo posible por clarificarlos.

Cuando leemos los Evangelios y —en la medida de lo posible— tratamos de comprender el modo como Jesús se encuentra en la existencia, cómo se entiende a sí mismo, de qué manera concibe su misión, caemos en la cuenta de que está totalmente determinado por la conciencia de haber «venido», haber entrado en esta existencia y haber de volver, desde aquí, al lugar de donde vino. Quien elaboró especialmente esto fue san Juan. Pero, una vez que uno ha sido alertado por él, percibe la misma idea en los evangelios anteriores.

La estructura de la conciencia de Jesús no es, pues, la de alguien que siente que va desarrollándose merced a los elementos biológicos e históricos propios de la humanidad, sino de quien vino de otra parte, para marcharse luego de aquí. No quiere decir esto que Jesús sea un fantasma. Está determinado por lo terreno de la forma más clara; es una

figura humana; actúa en esta tierra, en esta situación histórica, en este contexto social. Pero en todo ello se comporta de tal modo que se hace patente que vino «de otro sitio». Está aquí, pero es completamente libre frente a todas estas circunstancias.

Tampoco se quiere decir que sea extraño a lo humano. Al contrario; precisamente porque no procede inmediatamente de lo humano, sino que se ha «integrado» en ello, puede acercarse y adentrarse de una forma que reviste una cualidad y una intensidad enteramente nuevas. Tomemos un ejemplo: son dos hermanos que tienen la misma sangre y el mismo hogar desde niños. Otros dos proceden de un origen completamente distinto, se encuentran con los anteriores y surge entre ellos una amistad o un amor. Los dos primeros se encuentran de antemano cercanos el uno al otro (en caso de que entre ellos no se haya desarrollado una de esas agudas oposiciones que pueden surgir precisamente como antivalencia de esta proximidad natural); los otros dos, para aproximarse, tienen que salvar una distancia. ¿Cuáles de ellos pueden lograr una mayor proximidad? Evidentemente, los segundos. En principio, porque a partir de la distancia se hace posible un conocimiento más consciente, más independiente. En segundo lugar y ante todo, porque el paso que ambos dan hacia los otros es de naturaleza personal. En él uno reconoce al otro, se presenta a él, le acoge bajo su propia responsabilidad. He aquí una analogía respecto a lo que aquí se quiere dar a entender. La relación en que Jesús está respecto a los hombres es de una proximidad, una seriedad y una decisión de naturaleza especial.

Lo que dice y hace tiene un carácter correlativo a su modo de ser. No surge de la espontaneidad del hombre creativo que quiere comunicar lo conocido y producido por él. Ni surge tampoco de la originalidad de la experiencia religiosa, a partir de la cual el tocado por Dios trata de comunicar lo que a él se le tornó manifiesto, sino que Jesús viene comisionado. Es un «enviado» —de nuevo un concepto básico de la imagen de Cristo acuñada especialmente por san Juan—. Distingamos una vez más: enviado no como sucede en la experiencia de un profeta cuando Dios le dice en una visión: «Vete y anuncia». Esta misión se refiere tan

sólo a su actividad; en cambio, aquella desde la que Jesús habla se refiere sobre todo a su ser. Vino porque fue enviado. La misión desde la que habla y actúa es «existencial».

Esto resulta evidente en un hecho peculiar. Para Jesús la fe reviste una importancia capital. En la alternativa de «fe o escándalo» se decide toda la existencia. Pero, si examinamos esto mejor, veremos que El no «cree». Por supuesto, esto no significa que sea escéptico y que promueva la fe de los demás por intereses pedagógicos o políticos, sino que está del lado de Aquel en quien se cree. El hace que se pueda creer.

He aquí, pues, una existencia que debemos esforzarnos por comprender, no desde nuestro propio ámbito existencial, sino a partir del suyo. Para esto hemos de servirnos, naturalmente, de conceptos extraídos de lo nuestro, pero tenemos que transformarlos continuamente a la luz de lo que intenta la Revelación.

¿Quién es el que vino en Cristo? ¿De dónde viene? ¿Quién es Aquel por quien es enviado?

Debemos de nuevo clarificar un contenido central de la Revelación, el que nos manifiesta cómo es el Dios que en ella nos habla. No se molesten si tengo que repetir ciertas cosas, porque lo decisivo —en un ambiente general de racionalismo— es avivar una y otra vez la conciencia para que capte la cualidad original del contenido de la Revelación y la manera como este nos fue dado.

Cuando reflexionamos acerca de Dios, empleamos los conceptos que ha elaborado el sentido filosófico-religioso de la humanidad; sobre todo, el concepto de lo absoluto y, a la vez, el de lo «santo», ser misterioso y, con todo, confiado, recóndito y presente una y otra vez a la conciencia. Todo esto está bien; pero no podemos quedarnos aquí. La Revelación no nos dice sólo cosas profundas sobre este ser; no sólo nos ayuda a esclarecer nuestras experiencias religiosas inmediatas mediante los conceptos que nos transmite, sino que sobre este ser llamado «Dios» nos dice cosas que no somos capaces de saber por nosotros mismos, dado que pertenecen al caudal de lo que le está reservado a El.

Dice san Juan con relación a esto: «A Dios —quiere decir al Padre— nadie le vio jamás; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (1,18). Estas palabras muestran la situación cognoscitiva en la que es situado el hombre por la Revelación. No tiene que juzgar cómo es Dios a partir de sí mismo, o de un concepto filosófico adquirido por cuenta propia, o de una experiencia religiosa autónoma; tiene que recibir de Dios el testimonio que nos da acerca de Sí mismo, y, a partir de él, conocer cómo es Dios. El conocimiento cristiano de Dios es de tal naturaleza que medita los pensamientos que Dios pensó al revelarlos, y, consiguientemente, con la ayuda de los conceptos naturales los clarifica, los analiza y los pone en relación con la conciencia inmediata.

Cuando reflexionamos de esta manera acerca de Dios, pensamos algo «nuevo». Y nuevo no al modo como, por ejemplo, el concepto de Dios de Platón aporta algo nuevo comparado con el de Parménides, sino en un sentido radical. Lo nuevo de la idea platónica de Dios consiste en que introduce en la definición de la divinidad el concepto de lo bueno. Lo cual es un gran logro, pero se encuentra en la línea de la historia de las ideas. En cuanto aparece el concepto platónico de lo *agathon,* es asimilado históricamente y deja de ser nuevo. Lo que la Revelación afirma acerca del misterio de Dios sigue siendo siempre «nuevo»; nunca es disuelto por la historia. Si da la impresión de que sucede así —p. ej., cuando Nicolás de Cusa lo incorpora en su sistema filosófico—, es que perdió, en verdad, su sentido original. Lo que la Revelación dice de Dios no será nunca absorbido en lo mundano, sino que se hace valer en todo momento como algo que obliga a optar entre la fe y el escándalo.

Pues bien, ¿qué es esto nuevo? Se puede expresar en dos afirmaciones. La primera: Dios es personal. No es un ser primordial que se oculta en el misterio; no es una *dynamis* anónima; ni el impulso básico de la historia, ni un principio abstracto o el valor supremo; sino que Dios es El, es persona. Más aún; lo que entre los hombres se llama «persona», mismidad, fuente de dignidad y responsabilidad, no es sino un lejano reflejo de lo que es Dios. Dios es per-

sonalidad absoluta. Al decir solamente «El», hemos mencionado a Dios; el hombre es «él» únicamente a partir de Dios, ante Dios y para Dios.

Esta personalidad de Dios es de índole especial. La expresión de la personalidad es la palabra «yo». En ella, la persona se expresa a sí misma. Ahora bien, en la Revelación se descubre que el *yo* de Dios se dirige esencialmente a un *tú*. Y esto no porque El, al modo como sucede en el hombre, esté sometido a una ley general de la personalidad; sino que El es el fundamento de esa «ley», como ley de vida suya, pues en El se da dicha relación yo-tú eternamente. Pero este *tú* suyo no es —como afirma todo panteísmo— el hombre o el mundo, sino que se halla dentro de su misma vida. En Dios mismo hay comunidad, porque en El mismo hay fecundidad absoluta. En El mismo hay «diálogo». Esto no es resultado de una especulación acerca de Dios, sino que Dios nos dice que esto es así. Resultaría más cómodo para nosotros que no fuera así; Dios sería más fácil de pensar. La racionalidad natural no se rebelaría. Pero es así. Lo percibimos en todo el contexto de la Revelación que nos sale al paso en el Nuevo Testamento.

La idea que, en el caso del hombre, se expresa con las palabras «el hombre individual es él-mismo» debe ser expresada, por lo que toca a Dios, con estas palabras: «Dios es Padre y es Hijo y es Espíritu Santo, un único Dios». Nuestra existencia humana la experimentamos de modo que ser y vida quedan integrados en una persona. Cada uno de nosotros dice «yo», designando así lo que él es, en la medida en que tiene independencia y responsabilidad. Su tú lo tiene en los otros hombres. Cuando Dios se nombra en cuanto persona, dice «nosotros»; así dice Jesús en san Juan: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada» (14,23). Jesús tiene su «tú» en sí mismo.

Esta afirmación suscita la sospecha de que proviene de la esfera de lo mitológico. Pero no es éste el caso. Esa afirmación no tiene nada que ver con las aparentes trinidades que encontramos en el politeísmo. Trata, más bien, de compendiar en una frase lo que nos muestra la Revelación. Según ella, la personalidad de Dios es un misterio que

trasciende nuestras posibilidades mentales. El *Monotheos,* el dios meramente unipersonal del Islam y de la Ilustración es una reducción de la Revelación practicada por la petulancia de la razón humana. Semejante Dios no existe. El Dios que «existe» es el trinitario.

De esta comunidad divina vino el que, en Jesucristo, está con nosotros, o sea el Hijo. La conciencia de Jesús, tal como se revela sobre todo en el Evangelio de san Juan, se expresa en la frase siguiente: el Hijo vino de la comunidad eterna de Dios, enviado por el Padre, en la fuerza del Espíritu Santo, y vivió su vida terrena en la obediencia a la misión recibida del Padre.

Ahora bien, este haber venido no fue sólo algo pasajero, un mero pasar a través de lo humano para desaparecer de nuevo en el misterio, sino que el Hijo «permanece» con nosotros. Al hacerse hombre, entró en una comunidad existencial con nosotros, y esta comunidad permanece. Se «comprometió» con la causa humana. En él, Dios mismo está de nuestro lado.

Todo cuanto podemos decir de estas cosas no es, en el fondo, sino mero balbucir. Resultaría fácil velar la insuficiencia de todo hablar por medio de expresiones eruditas; pero yo no lo he hecho. Dicha insuficiencia debe estar a la vista. La Encarnación significa el tremendo acontecimiento de que Dios, ante Quien nos encontramos en la menesterosidad de la culpa humana —culpa que es tanto mayor cuanto más importantes nos consideramos por razón de nuestra dignidad humana y nuestro rendimiento—, se asoció a nuestra situación, vino hasta nosotros y ahora está con nosotros.

Esta es la verdad de la que, durante casi dos milenios, vivieron y siguen viviendo los cristianos. Y no pensemos que esta fe vaya a desaparecer. Es cierto que atraviesa una profunda crisis. La irrupción de la ciencia en el pensamiento religioso y el incremento del poder sobre la naturaleza conmocionaron la conciencia cristiana. Pero esta conciencia volverá a hacer pie y a estructurarse de nuevo a partir del nivel cultural alcanzado. No es que vaya a surgir una «cristiandad moderna» que elimine el misterio, crea en un Dios científicamente corregido y otras cosas por el estilo. Ocurrirá

precisamente lo contrario. La Revelación cristiana será pensada y vivida tan incondicionalmente que dejará atrás la trivialización de las pasadas centurias. Si algo hemos aprendido, es la verdad de que un cristianismo a medias no merece la pena de ser vivido.

Esto fue lo primero que quedó claro: el misterio de la personalidad de Dios. Lo segundo es el no menor misterio de que Dios ama al hombre. Hemos hablado ya acerca de ello y tendremos que seguir haciéndolo. Se ha definido al cristianismo como la «religión del amor». Esto resulta acertado sólo en el caso de que la definición de lo que es el amor no la demos nosotros, sino Dios.

Dice san Juan: «En esto está el amor: no en que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que El nos amó a nosotros y nos envió al Hijo suyo, propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10). Si leemos bien esta frase, veremos que Dios nos insta a no pensar el concepto de «amor» desde nosotros mismos, sino desde el punto de vista de Dios. Con él no se da a entender amabilidad, benevolencia y actitudes semejantes, si bien esto ya sería mucho; porque tal como está la vida, parece más bien deducirse que, si el mundo es como es, no hay un Dios que nos ama. Pero vamos más allá cuando decimos que Dios «ama en serio»; no de modo sentimental o estético, sino de tal modo que tienen que deducirse todas las consecuencias de tal afirmación; que, por cierto, no procede del pensamiento humano, sino de la palabra de Dios.

¿Qué significa la seriedad del amor entre los hombres? Significa que uno, a través de su amor al otro, afronta un destino. Mientras yo me presento ante el otro tan sólo con aprecio o benevolencia, digo: él, no yo; yo, no él. Entre nosotros hay una pared. En el momento en que le amo «en serio», la pared se viene abajo y tengo que decir: él, por tanto yo; entra en acción un destino. Esto es una indicación de cómo tiene que ser comprendido el amor de Dios, en la medida en que, en general, puede emplearse aquí el término «destino».

A Dios se le piensa —puede decirse casi siempre— de modo indebido. A saber, de modo que es considerado como un ser excelso y bondadoso que rodea al hombre de una

solicitud amistosa. No cabe duda de que con esto se designa algo importante; pero, tomado exclusivamente en sí mismo, se convierte en una especie de lírica religiosa, que es desautorizada a menudo por la crudeza de la existencia y se ve reducida a ocasiones excepcionales: a horas de elevación o de gratitud... Se olvida, además, con ello que la Revelación del Nuevo Testamento va indisolublemente unida a la del Antiguo y no puede ser entendida sin éste. Así, la proclamación de Dios como Padre, en el Sermón de la Montaña, el mensaje relativo a la providencia y la oración del Señor descansan sobre el mensaje del Antiguo Testamento acerca del Señor del poder y el celo porque se cumpla su santa voluntad. El Señor del Pentateuco y de los Profetas entró a formar parte de la imagen del Padre. Sin su figura, ésta resultaría floja y sentimentaloide.

Con una mentalidad así no puede verse lo que significa el amor para Dios mismo. Dios ama «en serio» al hombre, es decir: la salvación de éste le interesa en lo más íntimo de su ser; el destino del hombre se convierte en destino para El mismo; no porque El dependa del hombre, sino porque su libre voluntad de amar le acerca hasta tal extremo al ser humano. Lo revela la existencia de Jesús, la forma en que se entretejió con la existencia humana, la suerte que le depararon los hombres.

Que Dios ame al hombre es algo hasta tal punto no obvio y natural que puede resultar tremendo. Volvamos a la imagen que acabamos de indicar: si alguien conoce «objetivamente» a otro hombre y ve que éste va por un camino falso, se pierde o se degrada, lo desaprueba, lo deplora, pero dirá, a fin de cuentas, que él no puede hacer nada y le dejará seguir su camino. Pero, si le ama —realmente, con auténtica responsabilidad—, deja esta lamentación, en el fondo indiferente. Porque amar a alguien de esta manera significa que uno ha comprometido en él la propia persona, el propio honor, el propio derecho a la existencia. Se siente en el otro a sí mismo. Por eso no puede permitirle hacer lo que quiere, incurrir en el mal, despilfarrar el sentido de su vida, o como se quiera expresar esta desgracia. Cuando el amor es serio, da hasta lo más propio de uno mismo; pero, al mismo tiempo, es exigente, no con violencia, sino por vía

de convicción. Tiene que exigir del otro que proceda como es debido, que se realice a sí mismo en su dignidad y en el cumplimiento de sus deberes. Y le dice: tú tienes mi amor, y por tanto, me tienes a mí mismo; pero ahora cuídate, porque tú me eres deudor de mí mismo, como lo eres de ti. Esto es algo inexorable —no en virtud de la fuerza, sino de la vinculación y autoconservación— y no admite regateos.

Cuando el hombre comprende la frase «Dios me ama», en el sentido indeterminado amistoso-superficial en que es entendida de ordinario, esta idea no significa más que un fogonazo que ilumina fugazmente una existencia cuyo centro de gravedad se encuentra en otra parte, no en la relación con Dios. Pero, si dicha frase es comprendida a partir de la Revelación y tomada en serio, esto es, en el sentido de que Dios se ha «comprometido» en la existencia humana, esa verdad aporta a esta existencia un impulso cuyo alto valor y grandeza existencial, pero también dureza e inexorabilidad, sólo poco a poco se descubren.

Expresémoslo en forma «casera»: la vida resulta incómoda cuando en ella se encuentra un Dios que ama en este sentido; el hombre se ve entonces metido en el «drama» propio de Dios, si se puede hablar así. Reflexionemos un momento: ¿cómo ve el hombre, de ordinario, el ámbito de su existencia? Ahí está su familia, su entorno, su profesión y, en medio de todo ello, él mismo. Este ámbito se amplía hasta abarcar la situación histórica, el contexto general de la tierra, la extensión del mundo, de la que hoy vamos haciéndonos poco a poco conscientes. Esto forma una unidad que se asienta en sí misma, recibe sus tensiones de sí misma, y, con sus capacidades y lagunas, consigue éxitos o fracasos, plenitud o destrucción. Por encima de todo ello se cierne, tal vez, según la experiencia de cada individuo, algo así como un halo de misterio; o en la profundidad del corazón se anuncia un misterio, y esto es «Dios». En la medida en que el creyente toma en serio la Revelación y aprende a comprender la existencia desde dicha Revelación, el cuadro se transforma. Entonces, por vez primera y de manera decisiva, tiene lugar allí un «drama» —por así decir— de una potencia que sobrepasa inconmensurablemente el mero ámbito mundano: el drama

de Aquel que «existe»; que existe antes de todo e independientemente de todo: Dios. El quiso lo inconcebible: que lo finito exista; el mundo y nosotros en él. Además de eso, quiso algo menos concebible aún: estar El mismo comprometido con él, al amarlo con la seriedad que se hace patente en Cristo. En este drama estamos inmersos. Pero la ceguera en que vivimos hace que no nos percatemos de ello; que lo desalojemos de nuestra conciencia y vivamos, pensemos y juzguemos como si eso Otro no existiera. Eso es tan falso como cuando los niños se imaginan su pequeño mundo, mientras en lo infinitamente grande tienen lugar los procesos de que nos hablan los astrónomos, o, en lo infinitamente pequeño, todo cuanto describen los físicos al referirse al átomo. La Revelación abre los ojos del que la acepta. Ve entonces lo que existe; el inmenso contexto en el que vive el hombre. Con ello, su vida alcanza otras dimensiones, otra magnificencia y otra gravedad en la decisión.

Algo análogo cabe decir del Dios-hombre, Cristo. También su imagen y la relación con El se han deslizado en buena medida hacia lo inofensivo.

En el lado no cristiano se hizo de él un genio religioso, un revolucionario, un reformador social, un amigo de los hombres, incluso, finalmente, un psicópata. Por lo que hace al círculo de los creyentes, basta poner los ojos en el arte cristiano moderno para advertir lo que ha ocurrido. En principio, lo que predominaba era la imagen de un hombre bondadoso, suave, solemne, a quien la necesidad de los demás le llega al corazón y quiere ayudar por amor [4]. A partir de la época del expresionismo, hace cosa de medio siglo, se impone otra imagen: la de un ser de espíritu poderoso, impulsado por una gran misión, que vive y sufre en Sí mismo la tragedia de la existencia. Pero, si se ha comprendido un tanto aquello de que se trata, no se siente uno a gusto con ello. Se tiene el sentimiento de que se confunde el misterio del Hombre-Dios, el poder carismático de su ser y la misión de predicar una verdad que rompe los módulos habituales con un ser excitado, patético, violento, incluso patológico.

[4] *Die Nazarener,* Thorwaldsen, entre otros.

Con Jesús, Dios mismo hizo irrupción en la historia. Se introduce en la vida de todo el que percibe y cree en el mensaje. Con lo cual la existencia humana se libera del hechizo que la encerraba en sí misma; los criterios que regulan la vida del hombre se elevan a un nivel totalmente nuevo. Se alumbra la verdad, pero una verdad querida por Dios. Se pone de manifiesto el sentido propio de la existencia, pero este sentido exige, para ser realizado, una transformación de la vida.

No olvidemos que la primera palabra de la predicación de Jesús dice así: «El Reino de Dios —es decir, el orden existencial de la salvación— está cerca». Pero después se dice: «Arrepentíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). Este «arrepentíos» es una exigencia cuya trascendencia no resulta perceptible sino poco a poco. Cuando los enviados de Juan vienen a él y le preguntan en nombre de su maestro: «¿Eres tú el que viene o hemos de esperar a otro?», responde primero con la profecía de Isaías y hace suyas las afirmaciones de éste acerca del Mesías. Pero después prosigue: «Bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí» (Mt 11,6). Sabía, pues, que lleva consigo la posibilidad de suscitar el escándalo. Pero «escándalo» significa no sólo desconcierto o rechazo, sino el rechazo del mensaje de Dios por razones que tienen su lógica, pero proceden del mundo; por motivos nacionalistas, políticos, científicos, éticos y de cualquier otro tipo, que sirven para ocultar los valores decisivos y su rechazo. En el prólogo de su Evangelio dice san Juan que el Hijo de Dios hecho hombre era «la Luz» y «la Vida». Proclamó lo que da sentido pleno a la vida y aportó los valores de la salvación. Pero acto seguido se nos dice: «El mundo no le conoció... los suyos no le recibieron» (Jn 1,10-11). Si examinamos el carácter radical de su actuación y la respuesta que la misma obtuvo, comprobamos que todo acabó en un total rechazo, por no hablar de su terrible final.

EL HOMBRE-DIOS JESUCRISTO

La persona del Hombre-Dios figura como algo sencillamente único en la historia. No disponemos de concepto alguno en nuestra conciencia natural con el que poder pensarlo cuando se toma en serio la doctrina de la Encarnación.

Hay que hacer hincapié en esto último. El problema no empieza hasta que Dios es pensado como el que en realidad es, el infinitamente todopoderoso, soberano, absolutamente independiente respecto al mundo; y el hombre, por otra parte, deja de ser considerado como un producto de la fantasía, susceptible de ser ensalzado hasta lo impensable, sino que se lo contempla tal y como es en realidad, o sea, problemático y, a pesar de todo, elevado a la categoría de ser amado por El hasta llegar incluso a encarnarse. El pensamiento se encuentra entonces con un «objeto» ante el que fracasa, pero de tal modo que, a partir de él, se proyecta una luz reveladora sobre la totalidad de la existencia.

Se ha hablado ya, con frecuencia, de una elevación de lo humano hasta lo divino. La mitología vigente conoce el concepto de «apoteosis», a saber, la elevación de un ser humano a la categoría de lo sobrehumano-divino. Pero ese elemento de lo divino es algo fluido e indeterminado. Se trata de la divinidad mítica, que forma un todo con el mundo, cuyo nivel superior —o bien cuyo ámbito interno— representa. Si, por ejemplo, se dice que Hércules, en su muerte sobre el Oeta, fue llevado al Olimpo, es una afirmación que pertenece al ámbito de la poesía mítica... Cuando en el Renacimiento se habla de hombres divinos, como el «Divus Plato» (divino Platón), se trata de la experiencia de lo que es un genio, experiencia que, bien considerada, no expresa sino la importancia de una gran personalidad. Si en nuestro tiempo el «círculo George» aplica a poetas, legisladores o héroes el concepto de divinidad y rinde culto a la presencia divina en la belleza del joven «Maximino», todo se vuelve entonces nebuloso: el auténtico concepto de Dios resulta tan diluido como el de hombre.

Tratándose de la figura central de la fe, la relación es distinta. Por un lado, la realidad divina de Jesús es preservada, con intransigente resolución, de todo tipo de mezclas; todo el Antiguo Testamento fue la escuela para ello. Por otra parte, su humanidad es mantenida como en realidad es. Ambas cosas se unen en la persona de Cristo de una forma que no se encuentra en las figuras míticas, a saber, en el horizonte siempre retrotraído de la historia —en el «comienzo» del mito, que luego se va desvaneciendo hasta

el «érase una vez» del cuento—, sino en el centro de la historia misma. Esto encuentra su expresión ya en el mero hecho de que hasta el presente —en Occidente y su órbita de influencia— los acontecimientos históricos siguen datándose «antes» y «después» del nacimiento de Cristo.

Por lo que hace a la conciencia de Cristo, debemos tener en cuenta que no se trata en ella de algo limitado a una época acrítica o de mentalidad mítica, sino que desde hace dos milenios y de manera creciente se piensa en Jesucristo en el mundo cultural científico. Los que mantienen con firmeza el concepto del Hombre-Dios no son niños o piadosos soñadores, sino personas que comparten el peso de la responsabilidad de la cultura.

A la fe cristiana le corresponde la tarea de incrementar su participación intelectual en el estudio de la figura santa de Cristo. El problema ha sido siempre el modo cómo dicha tarea se debe llevar a cabo. Los intentos aislados de reflexión partieron siempre de un determinado punto de vista, importante por algún motivo para el individuo o la época. A partir de ese punto, el intento lograba en principio comprensión. Pero luego venía la decisión: el punto de vista en cuestión podía imponerse de manera que lo dominase todo; en ese caso, el elemento suprainteligible de la figura de Cristo quedaría neutralizado y se perdería el misterio central de la fe. El resultado sería la «herejía», la «selección» de un elemento de la fe con exclusión de otro y, con ello, la destrucción del conjunto armónico de la fe. La respuesta viene desde el centro de la instancia a la que Cristo se confió a sí mismo, así como su propio mensaje, es decir, la Iglesia; ella somete a crítica dicho intento, detiene su acción destructiva e incorpora lo hallado de tal forma que clarifique el misterio, pero no lo disuelva.

De este modo se puede comprobar en el curso de los siglos un movimiento peculiar entre la forma particular de pensar de un pensador aislado o su escuela y el poder esclarecedor y preservador de la Iglesia. De esta forma, toda la riqueza de la figura de Cristo es contemplada siempre de nuevo, puesta al descubierto y enriquecida; y al mismo tiempo se alerta constantemente a la conciencia acerca de la impenetrabilidad del núcleo central del misterio, que justa-

mente consiste en que Dios se hizo hombre. Los problemas fueron durante mucho tiempo planteados y las soluciones combatidas con una fuerza y una pasión que nosotros no somos ya capaces de compartir hoy día. El común de la gente siente que aquí andan en juego los cimientos de la fe, de una fe que se extiende a la totalidad de la vida y llega incluso a desembocar en luchas políticas. Lo cual es un error, pues aquí se mezclan cosas distintas; pero eso demuestra una seriedad y un interés tan intenso que nos avergüenza a quienes nos hemos vuelto fríos.

Los primeros intentos tienen lugar en la atmósfera de una experiencia que está determinada por la profundidad metafísica de la figura de Cristo.

La primera cuestión que desafía al pensamiento es la siguiente: ¿Puede ser Dios un ser que vivió sobre la tierra como los demás hombres, se sometió al destino que le fue fijado y soportó la muerte? El planteamiento de este problema desencadena una serie de ideas ligadas al nombre de Arrio. Procede éste de la escuela teológica, de orientación positivista, de Antioquía, y dice: esa profundidad misteriosa de poder y de ser que se siente en Cristo no es Dios mismo. Es el *Logos*. Un ser, es cierto, de perfección suprema, pero creado. Esta teoría hace inteligible hasta cierto grado la figura de Cristo, pero destruye el núcleo de la misma. Lo que en ella prevalece es, en el fondo, el viejo concepto del héroe, del semidiós. También la idea de Dios resulta simplificada, porque desaparece el escándalo que supone la Revelación de la vida trinitaria de Dios. Lo que permanece es un «Dios» supremo, que ha creado una jerarquía de seres de distinto rango; el ser de rango más elevado es el *Logos*.

La tesis fundamental se desarrolla después en niveles distintos, en los cuales la relación del Logos con el Dios Padre supremo es pensada primero como una diversidad radical, después como el parecido que cada vez se acerca más a la semejanza, hasta que desde el centro de la conciencia de la fe eclesial se da un paso adelante, y en el sínodo de Nicea (325) se plasma esta definición: el Hijo —el *Logos*— es consustancial al Padre. Cristo es Dios vivo y real.

El pensamiento prosigue después su tarea: Si en Cristo hay una realidad sustancial divina, ¿cómo se relaciona con su humanidad?

De la misma escuela teológica de Antioquía, con su propensión al pensamiento positivista, surge la tesis de Nestorio, según la cual no se puede decir que Cristo sea Dios, sino sólo que Dios estuvo en él. El hecho que tiene lugar en todo creyente, a saber, que Dios es experimentado por él religiosamente alcanza en Cristo su forma ejemplar y suprema: el ser de Jesús es enteramente habitado y penetrado por Dios. La unidad entre lo humano y lo divino es, por tanto, considerada como una unidad de experiencia, de modo de pensar, de actitud. Esta tesis es importante en la medida en que, si la interpreto bien, supone el primer intento de acercarse a la vida interior de Cristo mediante el pensamiento y los recursos psicológicos y hermenéuticos. Respecto al problema planteado, por esta vía sólo se obtiene una unidad plana. Cristo, diríamos hoy, es el «genio» cristiano-religioso por excelencia; el gran *homo religiosus* en cuya vida se encienden y orientan las de todos los demás. Pero el misterio propiamente dicho queda destruido hasta el punto de que se habla incluso de dos hijos de Dios: el eterno y el temporal.

La lucha prosigue durante largo tiempo en un lado y otro. En el concilio de Efeso (431), la conciencia de la fe de la Iglesia se sintetiza en la definición que afirma que en Cristo están realmente unidas la naturaleza divina y la humana. Se mantiene la nueva visión de la interioridad de Jesús, el punto de vista de su actitud interior —que es existencia cristiana—; pero, frente al peligro de psicologización, se afirma el misterio del Hombre-Dios.

En la dialéctica de los movimientos mentales, se alza contra el intento nestoriano el monofisita, que es defendido por la escuela teológica de Alejandría. Esta escuela está influida por la intensa vida mística de los ermitaños de Egipto y las comunidades monásticas; lo que le preocupa es por ello el aspecto puesto en peligro por Nestorio, a saber, la unión real de lo humano con lo divino. Si la orientación nestoriana se caracteriza por cierta frialdad intelectual y una actitud crítica respecto al Nuevo Testamento,

la orientación monofisita es impulsada por un entusiasmo místico que llega hasta la violencia. El aspecto de la «unión» es de tal modo subrayado por su interpretación de Cristo que se convierte en una fusión de ambas realidades esenciales en una *móne physis,* una «única naturaleza». Una vez más, estamos ante el mismo fenómeno. Se consigue entender que, si Cristo es el que se revela en la fe, no pueden subsistir en él, por así decir, dos estratos distintos, sino que tiene que poseer una poderosa unidad. Pero esta unidad es pensada de manera tan extremada que lo pone todo en cuestión. Porque, si lo humano y lo divino pueden fundirse hasta llegar a constituir una única naturaleza, entonces Dios no es ya «Dios», y el hombre ya no es «hombre». Surge entonces un monismo cristológico que se desliza de nuevo hacia lo mitológico.

La decisión de la Iglesia en el Concilio de Constantinopla (553) puso en claro que no se puede hablar de una fusión semejante. Dios es sólo Dios, y la creatura sólo creatura. La unidad de la que aquí se trata no es la de una mezcla, sino la de la persona. No es fácil de entender este concepto, ni tenemos aquí la posibilidad de matizarlo más a fondo. Digamos de manera sumaria lo siguiente: persona es la forma como el hombre existe, a saber, con su independencia, su responsabilidad y su dignidad propias. Persona es el carácter que hace que el hombre no pueda reducirse a ser mero medio para unos fines, ni ser poseído o utilizado, sino que sea un fin en sí mismo. De este modo dice el Concilio: esta persona es en Cristo la personalidad del Hijo de Dios. Toda su existencia está determinada a través de esta persona; responde de ella; tiene a través de ella su dignidad y su sentido.

Si piensan ustedes que es difícil dar vida a este concepto, no puedo sino darles la razón. Pero es el concepto que sostiene la íntima tensión esencial que hay entre lo auténticamente divino y lo auténticamente humano, al tiempo que esclarece la idea común que los aúna en alguna forma.

Con ello no se ha «explicado» nada en el sentido de reducir algo racionalmente a unos principios conocidos. Pero se ha logrado lo que en el fondo pretende todo dogma: se ha mantenido la suprainteligible amplitud y profundidad de

la Revelación; se ha incorporado la aportación que hace una teoría explicativa y se ha superado el peligro de la escisión.

Todas estas explicaciones se mantienen, como queda dicho, dentro de una atmósfera de fe intensa; se apoyan en una capacidad de sentir problemas metafísicos y tomarlos en serio que nos resulta extraña a nosotros. Pero les falta algo que es hoy muy importante, a saber: la cuestión crítica. Por ejemplo, la parte histórica: ¿cómo se elaboraron los textos? ¿Qué significan las expresiones empleadas desde el punto de vista de la «Geistesgeschichte» (historia del espíritu)? Pero también la cuestión relativa al aspecto psicológico-filosófico: ¿cómo hay que imaginarse un ser semejante si no aplicamos criterios fantásticos, sino realistas? ¿Cuál es el puesto de Cristo en la historia?

Esta cuestión se despierta en la Edad Moderna. Cobra agudeza por el hecho de plantearse en una atmósfera no sólo crítica, sino escéptica, pues constituye un elemento de la negativa a aceptar la Revelación como vinculante. Así se inicia la larga serie de intentos de diluir la figura histórico-psicológica de Cristo. El resultado de ello es su progresiva «humanización», de la que proceden las imágenes en que Cristo es considerado como un sabio, un profeta, un amigo de los hombres, un protector del ser humano; imágenes todas de altísimo rango, pero siempre meramente humano. La actitud de la Iglesia se encuentra determinada por el doble motivo del que hablamos anteriormente: por un lado, porque se incorporan puntos de vista y resultados nuevos, y se logra así una progresiva comprensión de los aspectos históricos y psicológicos; y, por otro, porque se evita el efecto destructor. El proceso es largo y fatigoso, en él nos hallamos todavía. En todas partes encontramos imágenes de Cristo en las que la realidad de la fe propiamente dicha se ha perdido hasta extremos tales que se llega a considerar a Jesús como un psicópata o un mito astral babilónico. Por otra parte, el problema relativo a la psicología de Jesús se hace apremiante, en el sentido teológico más riguroso. De ello tenemos que hablar brevemente.

Si la personalidad de Jesús es tan absolutamente única, ¿existe la posibilidad de llegar a una psicología de la misma?

Y si hay que responder con un sí, ¿de qué índole es dicha psicología? Si estoy en lo cierto, los análisis psicológicos existentes se apoyan en el hecho de que reducen de algún modo su personalidad. Esta reducción es realizada mediante procedimientos históricos, al entender a Jesús como un fenómeno de la vida religiosa de su tiempo. Según eso, Jesús es un epígono del profetismo del Antiguo Testamento. O uno de los numerosos maestros ambulantes del sincretismo religioso de la época helenística. O se le clasifica, con los métodos de la psicología comprensiva, entre los tipos del predicador, el reformador, el profeta religioso, etc. En ambos casos, el ser concreto y vivo que encontramos en el Nuevo Testamento pierde densidad. Lo inimitablemente característico de su personalidad desaparece; y se elimina todo lo que en ella trasciende los límites de lo meramente humano. Es cierto que de ese modo elaboramos una psicología, pero ésta no es ya la de la figura que en el Nuevo Testamento se llama «Jesús, el Cristo».

Permítanme que parta de mis experiencias personales. Se remontan a tiempos muy lejanos y tienen su base en una intensa familiaridad con los textos. Realicé un buen número de análisis, en parte amplios, de la personalidad y la obra de figuras significativas desde el punto de vista filosófico y religioso (Sócrates, Agustín, Pascal, Hölderlin, Dostoiewski, Rilke), por no mencionar sino los trabajos más extensos. Prescindiendo de su objeto particular, tales análisis me sirvieron de ejercicio, conducente a adquirir los medios necesarios para el análisis de la figura de Jesús. Me dije a mí mismo que no puede hacerse reducción alguna de esta figura, antes ha de ser tomada tal como aparece en los Evangelios y las Cartas de los apóstoles, a saber, como Aquel sobre el que se edifica la fe y la vida cristiana, y que intervino de forma determinante en la historia. Rechacé la concepción histórica, que todo lo reduce a un Jesús originario, exclusivamente humano, y considera todo lo posterior como una labor de divinización emprendida por la joven comunidad cristiana para tener la figura cultual que precisaba para su propia vida. La única fuente que poseemos para nuestro conocimiento de la figura de Cristo es la memoria de los apóstoles; pero ésta se extiende desde las primeras colec-

ciones de dichos, llamadas *logia,* hasta el Evangelio y el Apocalipsis de san Juan. Toda eliminación presupone ya lo que tiene que ser demostrado.

En principio, pensé que la tarea de la psicología consiste en esforzarse por comprender una personalidad de tal manera que se pongan al descubierto los distintos estratos de su constitución y los factores operantes en ellos: se esclarezcan los positivos y los negativos y se pueda así apreciar el conjunto hasta llegar a sus mismos supuestos. Desde este punto de vista creía que tenía que rechazar la cuestión acerca de si es posible una psicología de Jesús. Todos los intentos de este tipo aportan algo que debe ser calificado no sólo de insuficiente, sino simplemente de banal. Pero después me decía a mí mismo: si verdaderamente Cristo es el Dios hecho hombre, como lo presenta la Revelación, debe resultar posible tomar intelectualmente en serio esa humanidad; quiero decir, comprenderla por la vía por la que comprendemos a cada hombre, o sea, la psicología. El intento de elaborarla dio como resultado que las líneas de comprensión sólo avanzaban un poco, para perderse después en el núcleo suprainteligible de esta figura. El hecho mismo de «fracasar» la comprensión psicológica dentro de la línea marcada por su propio método me pareció un rasgo característico de la «psicología» propiamente dicha de la figura de Cristo.

De tales supuestos surgió el trabajo que lleva por título «La realidad humana del Señor»[5]. Parte dicho trabajo de una caracterización de la situación histórica, la forma de vida y la figura fundamental de esta vida. Habla después de los distintos actos que realiza y las actitudes que muestra: su pensar, su sentir y su obrar. Describe su relación con las cosas, los hombres, su mundo de sentimientos y su posición ante la vida y la muerte. De aquí la investigación pasa al análisis de las estructuras que determinan el conjunto: su evolución, su constitución y su comportamiento. Sigue un análisis de la personalidad de Jesús, para llegar por último a las afirmaciones de carácter absoluto que se hallan en san Juan y san Pablo, pero cuyo primer esbozo se encuentra ya en los sinópticos.

[5] Versión española en Edic. Cristiandad, Madrid 1981 (N. del T.).

En todo momento se advierte que un cierto tramo puede explicarse ampliamente desde el punto de vista racional, pero después todo desemboca en un centro que se resiste a todo análisis. Este centro no es algo que sólo posteriormente haya sido introducido mediante ciertas estilizaciones divinizadoras, sino que está ahí desde el principio y lo determina todo.

LA ACCION REDENTORA

Tenemos que preguntarnos ahora en qué consiste, según la Revelación, la esencia de la acción redentora. Esto, en la medida de lo posible, habrá de hacerse sin la ayuda de términos técnicos. Es cierto que un trabajo de siglos ha conferido a dichos términos una precisión considerable; pero precisamente de ahí proviene un peligro que aquí sería fatal, a saber, que pueden ser manipulados con excesiva facilidad. Con lo cual podrían impedir aquello que más nos interesa: comprender la grandeza del hecho de la Revelación. La esencia de la acción redentora de Dios consiste en que saca la última consecuencia —o, más precavidamente: la última consecuencia cognoscible por nosotros— de lo que la Revelación cristiana llama «amor».

Hay un acto básico de experiencia religiosa que pone el concepto del amor en relación con Dios. Lo encontramos —así como su homólogo, que pone a Dios en relación con la verdad— en diversos pasajes fuera del ámbito cristiano. Si dejamos a un lado las concepciones del pensamiento indio y chino, y nos atenemos a la historia europea, de más fácil comprensión para nosotros, y nos fijamos concretamente en Platón, su primer pensador de gran envergadura y preocupado por el tema religioso, vemos que pone su gran idea del «eros» —energía fundamental del ser vivo— en estrecha relación con su idea de Dios. Para él, Dios es el ser absoluto, la realidad absolutamente plena, suprema y omnideterminante. Como ve Platón esa realidad lo da a entender el nombre con el que la designa: el *agathón*. Significa el bien, pero el bien no sólo en el sentido ético, sino en el sentido de la plenitud de los valores, lo válido en general.

A la pregunta sobre qué es, en definitiva, lo que nosotros llamamos valioso, válido, noble, justo, verdadero, bello, sublime y tiene de por sí derecho a existir, responde Platón: eso es Dios. Su símbolo es el sol, que irradia y calienta, y merced al cual puede ser visto todo cuanto existe y vive todo viviente. Dondequiera que se hace valer, despierta el impulso a participar de él. Este llamar y atraer, por parte del bien, influye en todos los seres, incluso los no humanos, pero en ellos queda prendido en el ser inmediato. En el hombre, el bien se hace libre; la llamada encuentra su respuesta. La atracción del *agathón* se transforma en él en un anhelo, un movimiento, un impulso hacia lo alto; esto es el «eros». De esta forma se puede definir a Dios, en sentido platónico, como la suprema fuente de sentido, que atrae hacia sí cuanto es limitado y suscita en el hombre el amor, el impulso a la participación en lo más alto [6].

Por consiguiente, según Platón, Dios no ama. Es sólo digno de ser amado, y de serlo de manera absoluta. No se pone en movimiento hacia el mundo por amor, sino que se difunde y atrae. El acto de amar se da únicamente del lado del hombre; del lado de Dios está lo que es digno de amor, lo que obliga al ser limitado a amar, lo que posibilita y despierta en él el amor... En el Neoplatonismo, la idea del amor da un paso adelante que resulta decisivo: Plotino reconoce el amor también en Dios mismo. A Dios le llama el «Uno supremo»; lo que está más allá de todo lo expresable, la esencia de toda positividad [7]. Esta esencia es simple, intransformable e indestructible. Su plenitud total y su pura simplicidad hacen que no encaje en concepto humano alguno, sino que sólo se pueda definir de manera negativa: como lo no-limitado, lo no-mutable. Dios es el que difiere de todo lo que se conoce a partir del mundo, y no porque sea menos, sino porque es más, absolutamente más. Otro nombre que el Neoplatonismo adjudica a Dios es el de «Fuente». Fuente es aquello que mana; mana de forma inagotable desde lo profundo hacia el exterior, y se comunica. Sin ese manar y comunicarse no hay fuente; la fuente es la donación que mana. Así Plotino considera a Dios como un ser rico más

[6] Véase, ante todo, el *Banquete.*
[7] *Plotins Schriften,* ed. R. Harder, vol.IIIa (1964), 245ss, 302ss.

allá de todo lo expresable, y cuya riqueza no la encierra en sí mismo, sino que la comunica. Dios es el donante por excelencia. La creación es el verterse de Dios en formas finitas. De cada oleada —si se puede hablar así— de esta efusión surge un ámbito, un nivel del mundo: el demiurgo, ser que es semejante a Dios, configura el mundo; los espíritus, los astros, los hombres, los animales, las plantas, etc. Los niveles o planos del mundo son por así decir efusiones de amor de la fuente absoluta que se han adensado. En el hombre, estos niveles de existencia alcanzan la conciencia de sí. Se despierta el «eros», el anhelo por volver al origen, y en los actos religiosos básicos de purificación, conocimiento y unión el espíritu vuelve al origen.

Aquí, el amor procede primariamente de Dios. El amor se realiza como autocomunicación en todo lo creado y suscita en respuesta el amor de la creatura. Así se consuma el «círculo inteligible», cuya primera mitad se llama «salida de Dios», *ékdromos;* la otra mitad, «retorno» a El, *epistrophé*... Es una gran concepción, producto de una profunda pasión religiosa y un elevado idealismo. Pero al punto nos percatamos de sus limitaciones. Mientras que la divinidad del *agathón* platónico no se mezcla nunca con lo mundano, sino que más bien se mantiene en su pureza y elevación aristocráticas, se da en Plotino una continuidad de lo divino en lo finito, ya que éste resulta de aquél. Se impone un monismo del «eros», que se basa, en definitiva, en una difuminación de lo que debería ser propiamente el ser absoluto.

La concepción neoplatónica ejerció un poderoso influjo. Pero su peligro fue siempre el del monismo; y el monismo es, en definitiva, «impureza del espíritu», por cuanto borra las diferencias.

Otra concepción del amor de Dios se elabora en el Helenismo, y encuentra su más pura configuración en la Ilustración y en el Deísmo de los siglos XVII y XVIII. El Helenismo tiene conocimiento de la personalidad de Dios por la Revelación cristiana. Este Dios ama al hombre y quiere lo mejor para él. La imagen que expresa esta noble actitud —diluida por el Racionalismo y el Moralismo— es la paternidad del Nuevo Testamento. Dios es el Padre bondadoso del mundo, que ama a todas las criaturas, sobre

todo a los hombres, y quiere para ellos lo mejor. Por eso los configuró de la manera más sabia, se preocupa de ellos y los conduce a la plenitud.

Pero esta solicitud y dirección están influidas por una tendencia básica de toda Ilustración: la de no permitir a Dios, el absolutamente sabio y poderoso, acercarse demasiado al mundo, a fin de que éste no se vea perjudicado en su independencia. Así, el Deísmo considera a Dios como el Creador del mundo y del hombre, pero de modo que esta creación se apoye en sí misma, y pueda actuar desde sí misma. El respeto a la persona y la discreción ante su capacidad de iniciativa, que caracterizan la ética de la Ilustración, cobran aquí una forma metafísica. La conexión de la solicitud y la dirección divinas no representa una intervención y actuación directa de Dios, sino que se produce a través de la idea del orden del mundo, la *heimarméne,* que en el Helenismo adquirió un alto grado de perfección.

Este orden tiene un carácter religioso. Es el pensamiento de Dios sobre el mundo. El pensamiento del mundo, y, correlativamente, el orden del mundo, el *nous,* es entendido como energía; como una fuerza que todo lo atraviesa y conduce hacia lo mejor. El pensamiento de la Ilustración une esta idea con el concepto de Providencia que nos transmite la Revelación. La solicitud paternal de Dios que todo lo prevé alcanza en este punto una racionalidad y moralidad universalmente comprensibles, pero en ellas se pierde la grandeza del mensaje del amor cristiano. El misterio del amor de Dios del que habla Jesús se convierte en una actitud de beneficencia bien ordenada para con el mundo.

Frente a estas diferentes concepciones, la Revelación afirma que Dios es persona. Dios ama realmente; no sólo en forma de benevolencia, sino eficazmente, con obras. El concepto del amor de Dios no puede situarse en lo finito, ya que ahí no hay nada que pueda corresponder a él. Todo amor humano se basa en el hecho de que ambas partes se mueven y actúan en un plano de cierta igualdad. El comportamiento del amor legítimo implica que el que ama se arriesga en favor del otro, de modo que el misterio del amor consiste en que el que ama se vuelve más rico y auténtico precisamente al darse a sí mismo y, por el con-

trario, se empobrece y convierte en una caricatura de sí mismo si por egoísmo se encierra en sí. Más aún: la persona se da por esencia en la relación yo-tú; está fundamentalmente constituida para salir de sí hacia el tú y así lograr la autenticidad de su yo.

Si la Revelación afirma que Dios ama al hombre, surge la pregunta: ¿cómo es posible que el Dios absoluto se dirija de semejante manera al hombre, que es finito? Pero esto es exactamente lo que transmite la Revelación, y lo que intentamos expresar al decir que «Dios ama en serio». El texto clásico para indicar esta seriedad del amor de Dios es la primera carta de san Juan. En ella se dice: «El amor de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El» (4,9). Y un poco antes: «En esto hemos conocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros» (3,16).

Que no se trata de una absolutización del comportamiento humano lo demuestra otro pasaje: «En eso está el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, como propiciación por nuestros pecados» (4,10). Un poco antes se llega a decir directamente: «El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (4,8).

San Pablo expresa este mismo pensamiento de modo más radical todavía al unir al concepto del amor de Dios la audaz afirmación de que Dios, al amar a los hombres, lleva a cabo un descenso hasta lo finito, una *kénosis,* un «anonadamiento» de sí mismo: puesto que Cristo, «a pesar de tener la forma de Dios, no reputó como botín (codiciable) el ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres, y así, por el aspecto, siendo reconocido como hombre...» (Fil 2,6-7). Esto es distinto de la autocomunicación de que habla Plotino, que es sólo posible por el hecho de que en ella la absoluteidad de Dios no es pensada realmente sino en forma de una infinita elevación de lo finito.

Si se toma en serio el concepto del carácter absoluto de Dios, la idea de Dios tendría que atenerse, según parece, a lo que piensa Parménides. Para éste Dios es el ser absoluto no sometido a transformación alguna ni para aumentar ni

para disminuir, no susceptible de ser puesto en relación de ningún género con lo finito, a no ser aquella que consiste en venerar de lejos su perfección intangible y pensarla a través de fatigosas aproximaciones. ¿Cómo se puede, si se piensa limpia y decididamente la absoluteidad de Dios, decir de El que ama realmente al hombre? Puede, según parece, tener benevolencia para con él; puede disponer la existencia para el bien del hombre; pero ¿amarlo?

Si el acto de amar acontece en serio, presupone que el amado es importante para el amante. E importante no sólo por razón de su limitación, lo que se daría también en el concepto de benevolencia, sino importante por sí mismo. ¿Se puede aplicar a Dios semejante pensamiento?

La Revelación tiene aquí la osadía de decir: sí, Dios no solamente alberga sentimientos de benevolencia para con el hombre; su crear, su regir y conducir no obedece sólo al deseo de que lo creado alcance un nivel óptimo de existencia, sino que lo ama «en serio», con un compromiso personal y con riesgo de sí mismo. Es decir: el hombre le importa.

Esta afirmación sitúa a quien oye el mensaje ante una alternativa: la de rendirse a la majestad de la verdad de la Revelación y crecer así más allá de su propia medida humana, o la de atenerse a ésta y rechazar el mensaje, es decir, «escandalizarse». Y esto último, ciertamente, en virtud del motivo más espiritual que pueda imaginarse: porque el concepto divino del Ser absoluto no permite semejante afirmación. Debemos efectivamente tener en cuenta que la elaboración del concepto de lo Absoluto fue, tal vez, la máxima aportación espiritual del pensamiento humano. Por eso, este concepto suscita, a su vez, la muy espiritual solicitud de que se mantenga en su pureza. De ahí le puede sobrevenir a la Revelación una objeción que diga: no se puede afirmar de Dios nada que ponga en peligro su carácter de Absoluto. En consecuencia, es imposible que Dios ame en serio, con un compromiso personal. Puede amar «olímpicamente», irradiando desde la altura hacia lo finito. Pero no puede amar de tal modo que signifique un descender en persona hasta lo finito. No obstante, tan pronto como uno medita, bien dispuesto, el mensaje de la Revelación, ve que lo que en ella se afirma es precisamente eso.

Es decir, que Dios, según la Revelación cristiana —hay que decirlo con gran reverencia— en su voluntad redentora rebaja, por así decir, su propio carácter de Absoluto. No puede, por tanto, ser pensado de forma suficiente con el mero concepto del ser, vivir y crear absolutos, porque a él debería añadirse el aspecto de la necesidad. El Ser absoluto, tal como lo pensaron Parménides, Platón, la Stoa y Plotino, y más tarde Spinoza y el idealismo alemán, es como tiene que ser. No se da en El libertad en el sentido de una decisión. Está obligado por su propia perfección. Todo lo que El hace lo hace eterna e inmutablemente.

La Revelación cristiana de Dios dice, por el contrario, que esto no basta, pues Dios es «más». Dios es de tal manera que el mero concepto de lo Absoluto no basta; tiene que entrar en El un elemento, digamos, de elevada «facticidad». El partidario de la concepción absolutista siente este «más» como una especie de antropomorfismo; como una asimilación de los motivos y modos de comportamiento divino a los del hombre, que son finitos, y protesta contra eso. Pero la Revelación replica: tu protesta es, en el fondo, la autoafirmación de tu voluntad espiritual. En el puro concepto de la absoluteidad sientes garantizado tu propio yo espiritual. Y la Revelación conmociona este sentimiento de sí mismo. Te dice que Dios es más; distinto de lo meramente absoluto; que trasciende su absoluteidad hacia algo que hace posible la seriedad del amor y para lo que no tenemos nombre alguno.

De nosotros los hombres dice la Revelación que somos los seres a quienes se refiere el autotrascenderse de Dios en el amor.

Es de máxima importancia para comprender la Revelación que lleguemos a ver claro en este género de cosas. A los hombres de hoy nos resultan difíciles estas ideas. Si nos fijamos bien, es probable que comprobemos que apenas está viva en nosotros una verdadera «idea» de Dios, del Dios vivo que nos habla en la Revelación.

Cuando el hombre contemporáneo habla acerca de Dios, se refiere a algo impreciso —oscilante—, algo sentido como misterioso, que mentalmente no puede aprehender con claridad, y ni siquiera intenta captar, ya que entonces, según

cree, destruiría su vitalidad, y con el cual su propia vida no tiene relación alguna. La forma más adecuada de dicha relación le parece ser todavía la música, que suscita presentimientos, sentimientos fluidos, estados de olvido de sí y de elevación, pero no implica consecuencias de ningún género para la persona, para su carácter y su opción moral. Si intenta pensar en Dios, lo hace ante todo con procedimientos psicológicos; concibe a Dios como un prototipo del padre o como un elemento de autorrealización, hasta llegar a un vaciamiento total de sentido, como cuando niega el Dios personal y llama a las experiencias religiosas «sentimientos oceánicos»... La divinidad se convierte entonces en una función de la existencia humana. Si llega a formar una idea real acerca de Dios, es generalmente a través de una metafísica que descansa sobre el concepto de absoluteidad y elimina todo lo que significa personalidad, actitud interior, etc. Esto vale también para la negación de Dios, el ateísmo, en la medida en que tal negación no consista simplemente en indiferencia práctica, sino que se exprese intelectualmente.

De esta forma, para quien desee comprender lo que desde la Revelación cristiana le sale al encuentro es importante conocer la escuela que le enseña a pensar el Dios real, a saber: el Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento se apoya —si podemos hablar así— en el enorme «avance» que lleva a cabo el Dios que se revela en Jesucristo; pero tiene su origen en el antiguo. Y no sólo en el sentido de que cada fase de la historia presupone siempre la precedente, sino porque toda la sustancia del Antiguo Testamento se trasvasa al Nuevo y sus opciones religiosas siguen siendo válidas para el Nuevo Testamento. Fue signo de la seguridad siniestra con que opera el instinto de destrucción el hecho de que la agresión del nacionalsocialismo al cristianismo empezase por el Antiguo Testamento, pues el que hiere a éste afecta al Nuevo en sus mismas raíces.

¿En qué consiste, pues, la revelación básica de Sí mismo que Dios realiza en el Antiguo Testamento? ¿La norma que El nos da acerca del modo en que hemos de pensarlo?

Bajo el influjo de presupuestos idealistas-liberales, se dijo que en el Antiguo Testamento se revela una idea de Dios de carácter energético, no espiritual. Lo que se manifiesta

es el numen de un pueblo apasionado del desierto, afanoso de poder y de imponerse a sí mismo. Pero esto es un malentendido, que impresiona porque toma como canon de la idea legítima de Dios la idea griega del ser meramente absoluto. El Antiguo Testamento dice, por el contrario, que Dios es un Dios vivo. Y no sólo en el sentido de un moverse y agitarse impersonales que llenan el universo y envuelven y penetran al hombre, sino en el sentido de una vitalidad que es personal, que quiere y actúa. Esta concepción de Dios supera tanto el mito como la mera metafísica. Proclama la soberanía y el señorío de Dios.

Si leemos el Antiguo Testamento con espíritu abierto —libre de los prejuicios procedentes de la filosofía idealista, así como de los sentimientos nacionalsocialistas y racistas—, nos encontramos con el hecho, primero desconcertante, pero cada vez más incitante y esclarecedor, de que la forma fundamental de la predicación veterotestamentaria no es una doctrina, sino una narración. Y esto no sólo de hecho, por contener mucho material histórico, sino por razones de principio. En sí, la Revelación hubiera podido proceder de forma que Dios tocase íntimamente a un hombre de espíritu poderoso y palabra enérgica, le diese a conocer su propio ser, le conmoviese el corazón con su majestad, y este hombre proclamase luego quién es Dios; hablase de sus propiedades, sus sentimientos, su relación con el mundo y el hombre, y el camino que éste debe seguir para llegar a El. Sin embargo, ésta no sería la forma propia del Antiguo Testamento. En sus libros se encuentran afirmaciones acerca de Dios y su voluntad; pero no son desarrolladas de manera teórica, y menos en forma de doctrina sistemática.

Sin embargo, Dios aparece en el Antiguo Testamento con una claridad y una energía que no se da en ningún teólogo. ¿Y cómo sucede esto? Apareciendo como alguien que actúa. No sólo como el que rige y es eficiente. También la *themis* de los antiguos griegos, el *nous* helenístico, la corriente cósmica de Plotino rigen y son eficientes. El aparece como el que actúa. Esto no es imaginación mítica o dinamismo primitivo, sino una afirmación exacta que descansa sobre una clara experiencia de casi quince siglos. Todo el Antiguo Testamento es un informe sobre la actuación de

Dios. De este modo, la respuesta básica a la pregunta de «¿quién es Dios?», reza así: Dios es aquel que en esta situación y en aquella otra, y luego en la de más allá, ha actuado de esta y de la otra manera.

Esto aparece ya en la decisiva revelación sobre el monte Horeb. Ahí está Moisés —que hubiera sido visto por la conciencia general como una de las más grandes figuras de la historia si la aversión al Antiguo Testamento no lo mantuviese en la sombra— custodiando sus rebaños en la soledad del desierto del Sinaí. De repente ve una zarza que arde sin consumirse. Moisés se acerca; oye una voz que le advierte: «Descalza las sandalias de tus pies, porque el lugar donde estás es suelo santo» (Ex 3,5). El que allí habla le encarga sacar a los israelitas del cautiverio que sufren en Egipto, y, al preguntar Moisés por el nombre del que le confía esta misión, para poder responder al pueblo, le replica: «Yo soy el que soy», y repite: «Yo soy...; éste es para siempre mi nombre» (Ex 3,14-15).

Este autonombramiento niega que el nombre de Dios tenga origen terreno, como ocurre con los nombres míticos de los dioses. Pero descarta al mismo tiempo una definición esencial que pudiese ser teóricamente discutida; si bien, para decirlo ya aquí mismo, una definición así se va perfilando ya, de manera paulatina, en el curso de la Revelación veterotestamentaria; basta leer a los profetas y los salmos para verlo. Pero lo que se destaca aquí, al comenzar el acontecimiento de la Revelación propiamente dicha, es la soberanía y la iniciativa de Dios. Una soberanía que no aparece en el alejamiento de un trono olímpico, más allá de toda realidad terrena, sino que está presente aquí y ahora. Dicho más exactamente: que no se ofrece a la consideración contemplativa y al conocimiento intelectual, sino que es activa. El énfasis de la denominación cae sobre un verbo: «Yo soy»... «Soy el que soy». Lo que se quiere indicar es el acto de ser; la realidad en cuanto intensidad; el ser como el ser aquí y ahora; como iniciativa y energía vital que se convierte en actuación. Esto se expresa con más vigor todavía en la traducción que propone Martin Buber, cuando dice que la denominación que Dios hace de sí mismo reza así: «Yo seré el que seré»; con lo cual se expresa una orientación

hacia lo por venir; el anuncio de que estará siempre presente y operante en cada momento del futuro; que, a partir de cada situación, hará el llamamiento a la fe, instará a la obediencia.

La Revelación veterotestamentaria de Dios es esencialmente histórica. Pero no en el sentido que tendemos fácilmente a conceder a esta palabra, a saber: que haya sucedido un hecho en un contexto que lo condiciona; que tal hecho se encuentre dentro de un proceso, en el cual existe en función del conjunto. Es histórica, más bien, en el sentido estricto del término, es decir: es un acontecer no realizado por leyes o energías, sino por personas y acciones; no determinado por fatalidades, sino que surge siempre de nuevo de la libertad y su decisión; que, por consiguiente, no puede ser deducido de una dialéctica, sino que hay que encontrar y aceptar en cada momento.

La historia de la que aquí tratamos es primordialmente la historia de la actuación de Dios; aquí y ahora, y con este determinado pueblo, al que llama y con el que pacta una alianza. Le impone la grande y terrible tarea de ser el pueblo de Dios, instrumento inmediato de su acción. Pero no un instrumento mecánico o un portavoz mítico. Como expresa y constantemente se advierte, el pueblo será un socio de la alianza, que constantemente debe cumplir con fidelidad y libertad interior. Lo que se le impone es que crea. Si vive su historia en obediencia a la inmediata dirección de Dios, tendrá lugar en ella lo que suele ser cosa propia del valor militar, la sabiduría del gobernante y la creación cultural. Se trata de una fe tan fuerte y tan grande como no se ha exigido ni se le exigirá nunca al hombre. Esto resalta de modo especial si se tiene presente que no se trata de un pueblo propenso a fantasías, sino realista, incluso escéptico.

En todo cuanto ocurra a partir de ese momento se realiza incesantemente la Revelación de quién es Dios: en las instrucciones que Dios imparte a los guías llamados por El en la obediencia del pueblo, aunque también en su desobediencia; en las distintas situaciones que van surgiendo. Siempre es Dios el que actúa en estos hombres, con ellos

y contra ellos; y en esta actuación se pone de manifiesto una vez y otra quién es El.

Algunos acontecimientos se conservan de modo especialmente vivo en la conciencia del pueblo elegido, conforman su actitud más íntima y graban en lo hondo de su memoria quién es Dios. A ese tipo de acontecimientos pertenece, en primer lugar, la experiencia de haber sido conducidos «por la mano de Moisés» de la esclavitud a la libertad, a través de una larga marcha, cuyos incidentes constituyeron una instrucción de lo que significa «Dios conduce», y «el hombre obedece» o «se resiste»... Entre esas experiencias figura la toma de posesión de la tierra y la fundación de la ciudad de David, Jerusalén, como fenómeno visible de la soberanía de Dios. A ello se agrega, finalmente, la experiencia —apenas repetible por nosotros— de que Dios habitó de manera especial en medio de ellos; no «por encima», sino «en» el ámbito vital del pueblo escogido, pero sin confundirse con la vida del mismo, como los númenes de los pueblos paganos, sino manteniéndose separado de ella por medio de una barrera siempre patente de inaccesibilidad, encarnada en la ley y sus duras prescripciones. Lo que de continuo experimentaban quienes poseían una sensibilidad fina era esto: El está aquí entre nosotros; El, que es tal como se manifiesta, y no de otra manera. De modo que constantemente se cernía sobre ellos la amenaza de un doble peligro: incurrir en una falsa familiaridad, abusar mágicamente del poder sagrado, o bien ser destruidos y aplastados por él [8].

Así se formó una conciencia y una imagen de Dios que no pueden adquirirse en una experiencia religiosa que se mueva libremente, y que, efectivamente, son peculiares, mientras no se las encaje forzadamente en esquemas de la historia de las religiones. Tuvo lugar la revelación del «Dios vivo». Esto no quiere decir que Dios fuese concebido como un ser finito, un numen mítico entre otros, como un dios del pueblo junto a otros. Se da por supuesto en todas partes que este Dios es absoluto, pero no se desarrolla la idea sistemáticamente. Se expresa esto también al afirmar de Dios ciertas propiedades o modos de comportamiento: por ejem-

[8] De ahí el sentido de las innumerables prescripciones relativas a la pureza.

plo, que es absolutamente santo, el único Dios verdadero, eternamente viviente e intocable por las fuerzas del mundo; que lo sabe y lo puede todo; que ninguna de las deidades de que hablan las mitologías de aquellos tiempos —la egipcia, la asiria, la babilónica, la siria, la griega— puede subsistir junto a El; más aún, que todas ellas, en el fondo, hablan del «no-ser»... Pero lo decisivo es que El es el viviente, el que actúa; que, con su acción, promueve un futuro; un Reinado de santidad que, según anuncian los profetas, se extenderá desde el punto central, que es el escogido, sobre toda la tierra; que con su acción ha dado constante testimonio de Sí; que es siempre nuevo y siempre El mismo, siempre inefable y siempre susceptible de ser invocado.

El Dios de la Revelación es absoluto, pero su absoluteidad se abre constantemente a una serie de iniciativas concretas, a la vitalidad de los cambios históricos, que no pueden ser deducidos de ningún presupuesto de tipo universal, sino que únicamente pueden ser experimentados; dicho con mayor precisión, que sólo son perceptibles cuando Dios se presenta, llama, emplaza al hombre. El ser meramente absoluto es, por así decir, «apriorístico». A base del concepto de absoluto, por un lado, y de los elementos básicos de la experiencia del mundo, por otro, se pueden deducir las características que le corresponden: eternidad, inmutabilidad, espiritualidad, etc. Lo que no se puede deducir de ahí es su libertad; dicho más exactamente: lo que se manifiesta en su actuación libre. Este aspecto es perceptible en Dios únicamente *a posteriori;* es decir, sólo cuando el hombre se ve tocado por El, requerido y llamado a un comportamiento vital, a una actividad obediente. Lo que Dios es en este sentido tiene que decirlo El mismo; de lo contrario, no tenemos experiencia de ello. Por nuestra parte no podemos más que pensarlo, al repensar sus pensamientos, y decirlo, al apropiarnos y repetir sus palabras.

De este modo tiene lugar, asimismo, una Revelación acerca de quién es el hombre —sea cual fuere el modo como queramos ser conscientes de que el hombre no puede en último análisis ser definido por sí mismo, antes solamente puede ser definido en función de Dios—, y se da incluso

a través de la declaración de que Dios no existe. También el ateísmo se define a partir de Dios, en cuanto reivindica para sí lo que sustrae al legítimo propietario.

El concepto de Dios como ser meramente absoluto es tan impresionante porque se halla en correspondencia con una imagen absolutista del hombre. Es la imagen del hombre que se expresa en concepciones filosóficas como la doctrina de la unidad trascendente de la conciencia en Kant o la del yo absoluto en Fichte, o la del surgimiento del espíritu universal en el hombre según Hegel. Esta concepción que el hombre tiene de sí es la protesta contra un Dios que tiene libre iniciativa. Cree que puede subsistir con un Dios meramente absoluto, porque éste sigue siendo abstracto; por el contrario, el Dios vivo, que no está preso en su esencia absoluta sino que actúa con pura libertad, hace saltar en pedazos dicha concepción. Anula en el hombre la aparente seguridad, que consiste en creer que está fundamentado en algo necesario, de carácter natural o metafísico; le hace caer en la cuenta de que, en el neto y preciso sentido de la palabra, es un ser creado, o sea, traído a la existencia por la libertad soberana de Dios, y existe en todo momento desde ella. El es él-mismo porque Dios lo creó al llamarlo y lo mantiene constantemente en esa llamada. Por eso no puede el hombre diluirse nunca en un contexto natural, sino que es histórico por esencia, es decir, subsiste en libertad; ni puede tampoco diluirse en un proceso metafísico, sino que es y sigue siendo persona, llamado por Dios en su «yo» y, por lo mismo, instado a comenzar de nuevo en cada momento, para bien o para mal, y a ser responsable de ello.

Esto resulta ejemplarmente claro en la existencia veterotestamentaria. El que la comprende en función de la fe realiza una opción: pasa de la aparente seguridad de los conceptos de necesidad al ámbito de la libertad, la libertad del hombre, garantizada por la libertad de Dios. La historia, tal como la entiende ahora el hombre, se realiza bajo la determinación constante de la relación «yo-tú» que se da entre Dios y él. Aquí se halla también, por mencionar sólo esto, la raíz de la predicación de Jesús sobre la Providencia, que tan a menudo fue objeto de una interpretación racio-

nalista banal. Providencia es el modo como se realiza la vida del hombre que vive en esta relación con este Dios.

Hemos preguntado por la realidad central que impulsa la Redención, y la hemos reconocido en el amor de Dios. Nos hemos esforzado por comprender en su sentido más puro el concepto revelado del amor de Dios, y lo hemos intentado expresar con la frase «Dios ama en serio». No sólo de manera olímpica, desde una altura incomprometida, sino de modo que El mismo irrumpe en el ámbito existencial del hombre. Para aclarar nuestras ideas sobre esto, hemos visto en el Antiguo Testamento cómo se nos revela allí Dios, su vitalidad, su actuación, su relación con el hombre; y hemos constatado que la imagen que allí se configura de la actuación de Dios expresa ese adentrarse en la existencia humana.

Dios no solamente «ejerce el gobierno» en ella, sino que «actúa» sobre el hombre y a través de él. Dirige una historia de forma que El es el sujeto propiamente dicho de la misma, sin que el hombre sea mero instrumento suyo, carente de voluntad, sino que coopera con El, y ello hasta tal punto que el cumplimiento de los propósitos de Dios pende constantemente de la disposición del hombre para aceptarlos. Surge así una situación que puede ser expresada tal vez con una paráfrasis de las palabras paulinas (Gál 2,19-20), en la que el pueblo de Israel dijese: «Actúo yo, pero no soy yo, sino Dios en mí», y, precisamente por eso, soy yo, de modo real y auténtico.

Esto no significa una materialización de Dios; El sigue siendo distinto de toda realidad mundana, y perfectamente soberano en su ser. Tampoco significa una mitificación de Dios; mitificación que sólo resulta posible por el hecho de que los númenes que nos refieren los mitos se identifican con el mundo. Lo que en realidad ocurre es algo completamente distinto. Se prepara lo que se consumará después: la Encarnación de Dios, su amoroso adentrarse en el mundo; y no sólo en la interioridad espiritual de los pensamientos y sentimientos humanos, sino en la realidad corpórea e histórica.

Si consideramos así el acontecer veterotestamentario, vemos que es expresión de una gran actividad: Dios llama a nuestro antepasado Abraham; éste acepta el llamamiento, cree y confía. Dios le saca de su tierra y le hace crecer hasta convertirse en un pueblo. Este pueblo cae en cautividad. Ahora tiene lugar la segunda llamada, la de Moisés. Por medio de él conduce Dios al pueblo a la libertad, a través del desierto, hasta llegar a la tierra prometida; y no debemos juzgar, según nuestras posibilidades de hoy, las distancias recorridas y las dificultades superadas durante esa migración; fue larga, y los peligros fueron grandes. La gran comitiva llega al lugar donde tienen que desarrollarse las decisivas intervenciones de Dios: la tierra prometida y la ciudad de Jerusalén. También esta determinación del lugar corresponde al adentramiento de Dios en la realidad histórica.

Allí debe implantarse la soberanía de Dios: un Reino en el cual El es el rey. A ello debía cooperar el pueblo de Dios. Pero sucede que la inmensa fe demandada, en virtud de la cual debe atreverse el pueblo a creer que la iniciativa de Dios, tal como la expresan sus enviados, solucionará también los problemas mundano-históricos y político-concretos, se echa en falta. La lucha entre los inmediatos titulares del poder terreno, personificados en los reyes y el sacerdocio a ellos adicto, por una parte, y, por otra, la intención de Dios expresada por los profetas no es, como podría parecer si la vemos con los esquemas históricos generales, una lucha por el poder, reivindicado por la realeza política y la teocracia profética; se trata, más bien, de la encarnación del amor de Dios en la historia de este pueblo.

Esta pugna, si se puede expresar así, va contra Dios. El hombre, el pueblo, falla. La imagen que describen los relatos históricos (los libros de Samuel, de los Reyes y las Crónicas) es la de una escisión entre el conjunto corpóreo-terreno y político del pueblo y su existencia inmediata, por un lado, y, por otro, el esfuerzo de Dios, a través de sus profetas, por establecer su «Reino».

En la medida en que esto sucede, se origina un nuevo movimiento, que no se desarrolla en el espacio, a través de

los países, sino pneumáticamente, en la experiencia y la proclamación profética. Consiste en el hecho de que se perfila una figura en la cual se expresa de forma neta y real la realeza de Dios; es la figura del «Siervo de Dios». Esta imagen tiene muchos estratos, como todas las imágenes proféticas. Designa, en primer lugar, al pueblo mismo, su concreto ser histórico. Fue castigado, por su culpa, con la destrucción de Samaria y Jerusalén, y con la cautividad de Babilonia; de todo ello sale purificado para servir a Dios en una fe pura. Pero la figura del pueblo se va concretando en determinados pasajes hasta convertirse en la de un ser singular, la del Mesías, como ocurre en el capítulo 53 de Isaías: «¿Quién creerá lo que hemos oído? ¿A quién fue revelado el brazo del Señor? Sube (el Siervo de Dios) ante él como un retoño, como raíz de tierra árida. (...) Pero él fue ciertamente quien soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores, mientras nosotros le tuvimos por castigado, herido por Dios y abatido. Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo de nuestra paz fue sobre él, y en sus llagas hemos sido curados. Todos nosotros andábamos errantes como ovejas, siguiendo cada uno su camino, y el Señor cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros» (Is 53,1-2.4-6). Y nuevamente, en el capítulo 61: «El espíritu del Señor está sobre mí, pues el Señor me ha ungido, me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos y sanar a los de quebrantado corazón, para anunciar la libertad a los cautivos y la liberación a los encarcelados. Para publicar el año de gracia del Señor y un día de venganza de nuestro Dios, para consolar a todos los tristes...» (61,1-2).

De este Rey salvador hablan los profetas de tal manera que lo ven desde lejos, sienten que se acerca y anuncian que llegará. En él viene Dios mismo de una forma nueva a su pueblo. Así, dice Isaías en el capítulo 40: «Una voz grita: Abrid camino al Señor en el desierto, enderezad en la estepa una calzada a vuestro Dios. Que se alcen todos los valles y se rebajen todos los montes y collados; que se allanen las cuestas y se nivelen los declives. Porque va a mostrarse la gloria del Señor, y a una la verá toda la carne, porque ha hablado la boca del Señor» (40,3-5).

El mencionado movimiento da su paso decisivo para esta era universal en la Encarnación de Dios. En ella accede Dios a lo humano. No se trata de un simple acceder según el ser, ya que El, como el Absoluto que es, está presente en todas partes, sino —y ahora nos faltan los conceptos, porque se trata de algo sencillamente único e irrepetible— digamos que es un venir ontológico: es decir, el ingreso en la realidad intrahistórica, en el ser humano «Jesús de Nazaret».

Aquí es donde el amor de Dios alcanza su definitiva seriedad; la seriedad de la identificación libremente querida con la responsabilidad y la culpa humanas. En el Dios-hombre Jesucristo entra Dios en nuestra existencia. No como un ser presente e intocable que contempla olímpicamente, gobierna y juzga, sino como «alguien de aquí abajo». Todo cuanto podamos afirmar de Dios queda siempre más allá de una frontera que no se puede eliminar: la frontera que hay entre lo creado y el Creador, lo finito y el Soberano absoluto, nuestra inmanencia y su trascendencia. Saltando por encima de esta frontera, Dios llega a nosotros. Esto es una «imagen». Se trata de algo que no puede asumirse de modo puramente mental; sólo dice algo al que, mediante la meditación de la fe, se ha puesto en contacto con las realidades en cuestión y ha adquirido cierto conocimiento de ellas. Dios viene a ser, en realidad, aquel al que se refiere el nombre bíblico «Emmanuel»: «Dios con nosotros» (Mt 1,25; Is 7,14); «con nosotros», en el sentido decisivo, existencial.

No resulta fácil hablar de estas cosas; no sólo porque son en sí mismas algo inaudito —ciertamente lo son, ya que lo que con ellas se nos indica es que el Dios soberano se introduce en nuestra existencia—, sino también y sobre todo, porque en la vida de fe cristiana se habla constantemente de ellas y, por lo mismo, se embotan la sensibilidad y la capacidad de discernimiento interiores. Esto les permite a ustedes comprender por qué les insto de continuo a estar alerta. La afirmación que se acaba de hacer es, en realidad, tremenda. Estaría más en consonancia con la gravedad de lo que en ella se afirma el que quien la oiga se rebelase contra ella, más que aceptarla sin más. Es una proposición

que puedo asegurarles no deja de impresionarnos a lo largo de toda una vida de reflexión, pues cuestiona el modo que tenemos de entender nuestra existencia.

Dicha afirmación conmociona el pensamiento habitual sobre Dios, ya que introduce en él, por así decir, una movilidad de iniciativa, una audacia y generosidad de sentimientos que no conocemos en la experiencia cotidiana... También conmociona la conciencia que tenemos de nosotros mismos. La imagen que el hombre contemporáneo tiene de sí es, por un lado, titánica: se arroga una posición en la existencia y una soberanía de dominio sobre ella que, en verdad, no le corresponden. Por eso se excede continuamente, mientras su conciencia más íntima siente esa inadecuación, y se avergüenza de la ridiculez que implica ese crisparse en sí. Esto se manifiesta en la paradójica contradicción que sigue a tal exceso: el hombre renuncia constantemente a su sentido más propio; se degrada hasta convertirse en un fenómeno biológico, en una célula sociológica y, en último análisis, en un producto de la evolución de la materia. El mensaje relativo a la actitud interior y la actuación de Dios se dirige de modo muy directo a esa apreciación de sí: por un lado, le hace percatarse al hombre de que, en realidad, no es más que una creatura; pero, por otro, le sugiere que, merced a la iniciativa de Dios, tiene una tremenda importancia, que se traduce de inmediato en una responsabilidad correlativa.

No es que Dios se «revista» únicamente de la forma de hombre, sino que «se hace» hombre [9]. Y se hace hombre con todo el realismo de la existencia humana. No se permite ninguna de las excepciones que ponen de relieve las figuras de semidioses y héroes: por ejemplo, la invulnerabilidad física o la ausencia de necesidades humanas; una posición social y una condición corpórea extraordinarias; una irradiación de la personalidad que hiciera que todos se le sometiesen; un enmudecer de lo malo y lo hostil en torno a El.

Sólo hay una excepción: la que El mismo expresa cuando pregunta: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?»

[9] Vemos claramente qué afirmación se alumbra aquí acerca del hombre: que es el ser en el que esto puede acontecer.

(Jn 8,46). En El no existe mal alguno. Y esto no sólo en el sentido de que se defendiese del mal o lo hubiera superado paulatinamente, sino que en El no hay lugar para el mal. El es la santidad hecha hombre. Pero esta santidad no significa nada que pueda resultar interesante; nada estético; nada que suscite entusiasmo y arrebate a los hombres. Más bien, una seriedad absoluta; un estar del lado del bien sin concesión alguna. Y del lado del bien, no al modo como el espíritu humano entiende este concepto, sino tal como es visto desde Dios y ante Dios.

Esta actitud la expresa Jesús de manera positiva al hablar de la «obediencia». Es, sobre todo, san Juan quien, en una prolongada meditación retrospectiva, reconoció en la obediencia el centro de la existencia de su Maestro. Jesús se sabe enviado y vive como el Enviado. La voluntad del que le envía, el Padre, es el motivo de su actuación. El dice: «... Yo no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Jn 5,30). Más aún: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra» (Jn 4,34). La actitud básica de su ser es la obediencia, que ha de entenderse no como debilidad o minoría de edad, sino como orientación y cualidad del querer. En rango existencial, su obediencia es de la misma condición que el mandamiento. El que obedece es Dios, como asegura san Pablo en las profundas palabras de Fil 2,5-8: «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús; quien, a pesar de tener la forma de Dios, no reputó como codiciable tesoro el ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y así, por el aspecto, siendo reconocido como hombre, se humilló haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz». Digamos de una forma un tanto provocativa: el Dios que obedece en Jesucristo es tan grande como el Padre que manda.

Con esta actitud interior vive El la existencia tal como ésta es. Debemos tomar conciencia de que, por lo general, no nos percatamos con la debida claridad de las condiciones de dicha vida. Esto ocurre tan sólo de vez en cuando, en momentos especialmente intensos de entusiasmo o de tribulación. Además, lo sentimos únicamente en los estratos más profundos de nuestro ser, como un sentimiento de

insuficiencia, de hastío, de melancolía. Por otra parte, estamos tan acostumbrados a este sentimiento que lo identificamos simplemente con la condición humana y tratamos de arreglárnoslas con él como podemos. Esto no es posible para Cristo, pues se encuentra inmerso por completo en la existencia terrena, aunque desde su condición divina, como el Enviado. Frente a lo terreno, El es esencialmente un ser «nuevo». Por eso, el existir en cuanto tal resulta para El un sufrimiento. La intensidad de ese sufrimiento es divina. En El sufre Dios. El sufre el mundo. Pero esto entendido no como un sufrir mundano, sino en el sentido de un acto profundo y puro: sufre la existencia plenamente.

Si examinamos la actitud de Cristo ante la vida tal como se nos muestra en los escuetos relatos del Nuevo Testamento, vemos que no aparece en ella ninguno de los modos de comportamiento con los que nosotros, los hombres, nos amparamos frente a la realidad que nos rodea. Sobre todo, no se aprecia en El nada de vana ilusión. Esta es uno de los medios más importantes con los que disimulamos lo terrible de la existencia: al suponer que los hombres son como en realidad no son; que nosotros mismos podremos lo que no podemos; que el futuro encierra posibilidades que no encierra. El pesimismo es también una estilización que se halla al servicio de la autoafirmación, porque el pesimista se siente a sí mismo como alguien distinto del hombre medio banal, tiene otras reivindicaciones que hacer y por eso delata las ilusiones de quienes le rodean. Nada de esto se encuentra en Jesús. Dice san Juan con la agudeza que le es propia: «Al tiempo que estuvo en Jerusalén por la fiesta de la Pascua creyeron muchos en su nombre viendo los milagros que hacía, pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos, y no tenía necesidad de que nadie diese testimonio del hombre, pues El conocía lo que en el hombre había» (Jn 2,23-25).

Tampoco hay en El nada de astucia, en el sentido de una táctica vital que evita lo peligroso, esquiva las dificultades, neutraliza las fuerzas enfrentándolas entre sí, etc. Lo propio de El es una toma de posición incondicional, una absoluta pureza de intención, que en sí misma es una fuerza espiritual-personal suprema, pero, en cuanto carácter de una

existencia que transcurre en el mundo, se convierte en un riesgo. Si pensamos en qué relación se halla el rango de los valores respecto a su capacidad inmediata de realizarse en la vida, llegamos a una paradoja que es la raíz misma de todo lo trágico: cuanto más elevado es el rango de un valor, tanto más escasa es la probabilidad de que llegue a darse en la realidad y mantenerse en ella. Cuanto más noble es una actitud interior, una manera de existir, tanto más reducidas son sus oportunidades en cuanto a éxito inmediato. Esto está relacionado con el hecho de que a un hombre, cuanto más elevado es su *ethos,* tanto más le son negados los modos de comportamiento, los medios y recursos que moviliza sin reparo el que se encuentra más abajo en el plano ético. Pero está relacionado también con el hecho descorazonador de que una personalidad que se siente comprometida con los valores supremos se convierte por su mero existir en un reproche para los demás, los deja en evidencia y los reta. Así, el éxito del noble y puro, en el contexto de la realidad histórica, parece que sólo tiene lugar a través de un fracaso. La voluntad absoluta de verdad, justicia y santidad; el atenerse, sin compromiso de ninguna clase, a la voluntad de Dios deja a Cristo desvalido de antemano en el sentido inmediatamente histórico. Este desvalimiento lo acepta Jesús voluntariamente. Sabe cuál es el destino que le espera, y lo acepta; es lo que con trágica grandeza se expresa en su última marcha hacia Jerusalén, cuando por tres veces habla así de lo que allí le aguarda: «Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén para sufrir mucho de parte de los ancianos, de los príncipes, de los sacerdotes y de los escribas, y ser muerto, y al tercer día resucitar» (Mt 16,21).

Su comportamiento en las últimas horas de su existencia, su silencio durante el proceso revelan algo que estaba siempre presente en El, pero velado por el poder de su predicación y su personalidad.

Toda la estructura (si es que podemos utilizar esta prosaica palabra) de la existencia de Cristo revela el descenso de Dios al poder letal que rige el mundo y del que ya hemos hablado anteriormente. Si penetramos más a fondo en la forma como El se halla en la existencia, en cómo se

desenvuelve su vida, recibimos la impresión de un completo fracaso, entendido este término en sentido casero, inmediato.

Para explicar de qué se trata, quisiera someter a su consideración algo que en principio nos resulta lejano. ¿De qué manera discurre la vida de personalidades históricas o legendarias que fueron tenidas como grandes y aceptadas como modelos por la humanidad? ¿Qué carácter tiene su figura vital, si queremos denominarla así?

Ahí está la figura más brillante de la *Ilíada,* Aquiles. Es completa y exclusivamente un «héroe». Lo que califica su existencia es el valor guerrero, la gloria de las armas. Cuando en su juventud se le preguntó si quería una vida larga, de fausto y poder, o más bien una vida corta, pero esplendente de gloria, escogió lo segundo: la gloria por la gloria. Así, la forma de su existencia fue una llama indómitamente ardiente y resplandeciente, pero una llama que se extinguiría pronto... Muy distinto fue el impulsor del mito de Roma, Eneas. De Aquiles no tiene absolutamente nada. Es valiente, sin duda, pero al servicio de la misión divina que le fue confiada de realizar una fundación histórica que había de durar y actuar durante largo tiempo. De este modo, su heroísmo tiene algo de reflexivo y de perseverante. Se le llama *pius:* el obediente a la misión divina, el que conoce el destino que le ha sido impuesto. Salva de las llamas de Troya el *Palladium,* el signo de su antigua fundación divina, y, a través de difíciles pruebas, lo lleva al lugar en el que tiene que llevarse a cabo la nueva fundación, la de Roma... Cuando la humanidad occidental comienza a superar su edad juvenil y a reflexionar, lejos del mito, acerca de las reglas de una forma de vida más sobria, aparece la figura de Sócrates. Este no proviene de los viejos estratos de la ciudad, arraigados en tradiciones míticas, sino, como hombre nuevo, viene del pueblo, lleno de las indómitas fuerzas del espíritu; despierto de conciencia y penetrante en la crítica, impulsado por el problema relativo a lo que es verdad y lo que hace bueno al hombre; lleno de desconfianza ante toda respuesta puramente doctrinal, pero seguro en el fondo de que existe una verdad y él está predestinado por la divinidad a ir en busca de ella. Pero en ese hombre feo de cuerpo, en ese entendimiento crítico late al mismo tiempo la fuerza arre-

batadora de la belleza espiritual; un «eros» que eleva, que suscita la convicción de que existe lo más elevado, el «bien», y el hombre está destinado a ello. Enseña durante muchos años, y le es dado, a una edad avanzada, con intacta fuerza de espíritu y rodeado de sus discípulos, dar testimonio, con su muerte, de aquello que ha enseñado... Doscientos años antes que él, en el norte de la India, vive Buda. Es rey, y disfruta en principio, con todas las fuerzas de una rica naturaleza, de las posibilidades de la vida, pero descubre en estremecedores encuentros su caducidad, y se entrega al desamparo de la existencia ascética. Con severísima disciplina pasa revista a los errores, incluso a los de los esfuerzos ascéticos usuales hasta entonces y de las metafísicas que proliferaban espléndidamente en su tiempo, y, en una última iluminación, se abre paso hacia la libertad. Enseña a otros el camino encontrado para, finalmente, en el momento fijado por él y rodeado del grupo de sus discípulos, despedirse de la vida en un acto soberano de voluntad.

Así podrían mencionarse todavía muchas formas de existencia eminentes. Pues bien, con ninguna de ellas tiene nada en común la vida de Jesús. En primer lugar, Jesús vive en perfecta tranquilidad durante treinta años una vida de artesano no extremadamente pobre —lo que sería un exceso—, pero sí diariamente menesterosa. No percibimos en ella nada de las experiencias decisivas de la crisis, el despertar y la iluminación. Lo que se ha interpretado en este sentido —el bautismo en el Jordán o los días de retiro en el desierto— tiene un sentido diferente. Luego llega su hora y empieza a predicar. Lo que El predica no es revolucionario; no pretende «suprimir» lo antiguo, sino «llevarlo a plenitud» con un grado superior de perfección. Es algo sencillo en apariencia; pero el que se pone a hacerlo se ve llevado a las cuestiones últimas. En primer lugar, los hombres se dirigen a El; principalmente por equivocación, porque creen que Jesús trae consigo la gloria mesiánica en el plano terrenal-político. En torno a El se reúne un grupo de discípulos, ninguno de los cuales posee dotes de genialidad natural, o una particular condición carismática; durante el tiempo de su convivencia no le comprenden realmente. Uno de los grupos predominantes —el de los fariseos— se alza muy

pronto contra El. Al poco tiempo, muchos de sus seguidores se sienten defraudados. La oposición de todos los adversarios se une, y después de uno o, a lo sumo, tres años, o tal vez ni siquiera dos de actuación ininterrumpida, es llevado en la flor de la vida ante los tribunales y, bajo pretexto de una alteración del orden público, es condenado a una muerte no sólo terrible, sino deshonrosa desde el punto de vista social.

Ven ustedes la diferencia. Lo que da sentido a esta vida es una suprema «desmesura». Las vidas antes consideradas son rigurosas, en casos trágicas, pero revisten siempre el carácter de la mesura. Según la condición propia y la situación, se da en ellas lo doloroso y hasta lo terrible; pero hay siempre una medida de grandeza, de nobleza, de dignidad. La vida de Cristo no se halla sometida a esa medida. Y no porque en cuanto a su ser fuese insignificante y mediocre en cuanto a su sentido, sino todo lo contrario: porque la grandeza que está aquí en cuestión es tan enorme, y su sentido tan inconmensurable respecto a las medidas terrenas que no existe forma terrena alguna que sea adecuada a El; de ahí que su «forma» sea la de la entrega y la destrucción.

Que Aquel en el cual «Dios viene» existirá de una forma que se sale de los módulos de lo humanamente comprensible lo saben ya los profetas. En las visiones de Isaías van unidas dos imágenes en la figura del Mesías. La una habla del «Príncipe de la paz» y de su poder espiritual. En el capítulo 11 se dice: «Sobre él reposará el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor del Señor. Y pronunciará sus decretos en el temor del Señor. No juzgará por vista de ojos, ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con la vara de su boca, y con el soplo de sus labios matará al impío. La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura. Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La

vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El niño de teta jugará junto a la hura del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento del Señor, como llenan las aguas el mar» (Is 11,2-9). Pero junto a esta resplandeciente imagen se encuentra la del Siervo del Señor, aquejado de toda clase de sufrimientos: «Sube ante él como un retoño, como raíz de tierra árida. No hay en él parecer, no hay hermosura para que le miremos, ni apariencia para que en él nos complazcamos. Despreciado y abandonado de los hombres, varón de dolores y familiarizado con el sufrimiento, y como uno ante el cual se oculta el rostro, menospreciado sin que le tengamos en cuenta» (53,2-3). Y luego el sentido divino: «Pero él fue ciertamente quien soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores, mientras que nosotros le tuvimos por castigado, herido por Dios y abatido. Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo de nuestra paz fue sobre él, y en sus llagas hemos sido curados. Todos nosotros andábamos errantes como ovejas, siguiendo cada uno su camino, y el Señor cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros» (53,4-6).

El Mesías es ambas cosas a la vez, y una a través de la otra. Su santidad atrae contra él la contradicción de la realidad histórica, pero precisamente en esta contradicción tiene lugar algo inmenso: la existencia del Salvador.

Esta existencia la vive El no con debilidad, fatiga o resignación, sino con una absoluta claridad. Expresemos el sentido de este acontecimiento de la manera siguiente: en Cristo vive el Hijo eterno de Dios la existencia humana sublevada contra Dios y perturbada en lo más profundo de sí misma.

Precisamente por eso la vive El para hacerla retornar al Padre. En su ser vivo, en el lugar en el que El está en el mundo y se configura un mundo en torno a El, ahí está nuevamente en orden la existencia. Merced a la pureza de la obediencia de Cristo, la existencia alcanza de nuevo la verdad de su condición creada.

Esa existencia expía el mal del mundo, la primera culpa y la culpa de todos los tiempos. No para El mismo; El no tiene necesidad de Redención. En ninguna de las imágenes de Cristo que nos ofrecen los cuatro evangelistas se encuentra indicación alguna de que El estuviese en pecado y necesitase Redención. El hecho de la Redención ocupa toda su conciencia, pero va dirigido a nosotros.

Esto es lo que se expresa en el concepto de ser «enviado», que se repite constantemente, sobre todo en san Juan. De eso hemos hablado varias veces. Jesús es plenamente consciente de que no existe para Sí, sino para los demás hombres. Con ello cobra todo su sentido.

Esto se dice expresamente también, de forma particularmente vigorosa y concentrada, en el momento en que su existencia se acerca a su consumación, en la última convivencia con los suyos antes de su muerte. Refieren los sinópticos cómo en aquellos momentos se confía a Sí mismo y confía su obra a sus discípulos bajo la forma de un acto de culto. En san Lucas se lee lo siguiente: «Tomando el pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía. Asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros» (Lc 22,19-20). El sentido de la acción se resume en las palabras «entregado por vosotros», «derramada por vosotros». Dicha acción se enlaza así con el proceso sacrificial que impregna toda la conciencia veterotestamentaria. En El le es ofrecida a Dios una vida; no porque El tenga necesidad de ella, sino como testimonio de que El es el Señor de todo. Toda comida es, en el fondo, una comida a partir de una víctima recibida de la mano del Señor de toda vida. Este pensamiento impulsa todo lo que sucede durante la última noche. Si entonces Jesús, dentro del marco de una comida, brinda a los discípulos alimento y bebida, esto hay que entenderlo desde la experiencia multisecular del culto sacrificial. Pero allí donde en la realización de este culto sacrificial está la muerte del animal, aparece El en persona. La multitud de las ofrendas de la Antigua Alianza, juntamente con la Alianza misma, tuvo su tiempo; ahora empieza la Nueva Alianza, igualmente

polarizada y continuamente renovada en el sacrificio, que es El mismo en persona. Los sinópticos presentan sencillamente el hecho y dan por supuesto que el lector lo entenderá de la misma forma que tuvo que ser entendido entonces. San Juan, que mira hacia atrás desde una larga distancia, evoca mentalmente en la conciencia el hecho básico allí contenido. En la alocución premonitoria de Cafarnaún dice Jesús: «Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguien come de este pan, vivirá para siempre, y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo» (Jn 6,51). Estas palabras expresan con toda claridad lo que se quiere dar a entender. Pero el texto contiene un aspecto que nos obliga a reflexionar con más precisión sobre el mismo.

En estas reflexiones sobre la conciencia de fe cristiana nos hemos esforzado siempre por no escamotear ningún problema. Pero no debe entenderse aquí esta palabra en sentido científico riguroso. Problemas de este tipo hay innumerables; no podemos tratarlos aquí. Hemos de analizar los que son suscitados por el sentimiento vital, la conciencia del mundo y las precariedades de nuestro tiempo. Desde este punto de vista, lo expuesto recibe un duro golpe. Ya nos hemos encontrado con ello en anteriores contextos; aquí tiene lugar de modo especialmente agudo. Después de referir san Juan las palabras de Jesús ya citadas, dice: «Disputaban entre sí los judíos diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne? Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros.» (Jn 6,52-53). Y más adelante: «Luego de haberlo oído, muchos de sus discípulos dijeron: ¡Duras son estas palabras! ¿Quién puede oírlas? Conociendo Jesús que murmuraban de esto sus discípulos, les dijo: ¿Esto os escandaliza?... El Espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada. Las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida; pero hay algunos de vosotros que no creen... Desde entonces muchos de sus discípulos se retiraron y ya no le seguían, y dijo Jesús a los doce: ¿Queréis iros vosotros también?» (Jn 6,60-61.63-64.66-67).

Somos propensos a relacionar el sentimiento de rebelión que aquí se expresa con el carácter, digamos, fuerte de las

palabras de Jesús. Y esto mucho más si advertimos que san Juan acentúa de propósito este carácter, como es propio de su estilo, que, junto a lo metafísico-ideal, subraya el carácter concreto-histórico de lo cristiano contra la ya entonces desarrollada gnosis interna al cristianismo. Pero no es esto lo que perturba a los oyentes. Lo que les indigna es la forma en que Jesús se atribuye a Sí mismo la significación decisiva de la salvación. El no dice como los profetas: «Así habla el Señor», sino «así hablo yo». Ni tampoco dice: «El Padre del cielo os da este pan de la salvación», sino «este pan soy yo».

Nunca se subrayará demasiado que el cristianismo no es una proclamación de ideas o valores, una ordenación de la vida a base de principios ético-religiosos, sino una realidad, a saber: que el Dios vivo y verdadero entró en la realidad de la historia, dando un paso ciertamente inconcebible, pero real; que, a partir de entonces, se encuentra en ella como fuente viva de la nueva creación; que «creer» no quiere decir aceptar verdades metafísicas y exigencias éticas, sino estar unido con el Cristo real e histórico, existir para El y en función de El. Los terribles sucesos de nuestro tiempo nos han enseñado a apreciar las ideas y los valores de modo distinto a como lo han hecho el idealismo y el liberalismo. Las opciones reales no se toman en el ámbito abstracto del pensamiento, sino en el ámbito concreto de la historia; pero la historia es realidad. Si Cristo y lo llevado a cabo por El no es realidad, el cristianismo desaparece. Porque entonces el cristianismo es aplastado por los poderes ateos del mundo o reducido a una serie de cuestiones ético-sociales a través de una progresiva transformación.

La otra afirmación de san Juan consiste en la imagen con la que describe a Jesucristo: «He aquí el Cordero de Dios». Esta imagen es una síntesis simbólica que procede de la tradición veterotestamentaria, interpretada a través de la afirmación abstracta: «que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). Dicha síntesis determina la existencia de Cristo como una ofrenda sacrificial y vincula esta característica con el núcleo del comportamiento divino respecto al hombre, es decir: el amor. En su primera Carta dice: «En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros, en que al Hijo

suyo unigénito envióle Dios al mundo para que vivamos por El. En esto está el amor: no en que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que El nos amó a nosotros y envió al Hijo suyo, propiciación por nuestros pecados» (4, 9-10).

La inserción de Dios en la comunidad humana, su «identificación» con el hombre es de tal naturaleza que Pablo puede llegar a afirmar: «Al que no conoció pecado por nosotros le hizo pecado, a fin de que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en El» (2 Cor 5,21). Lo que Dios hace se convierte en algo propio del hombre, una vez que lo que el hombre hizo fue asumido por El como propio.

Se insinúa así un concepto que desempeñará un gran papel dentro del pensamiento cristiano tradicional, a saber, el de la segunda creación.

La primera creación la hizo fracasar el hombre. De esto se ha hablado ya extensamente. Lo que hace la Redención no es una mejora de la antigua existencia. La Redención no quiere decir que en el contexto de la existencia apareciera una personalidad que la entendiera mejor que otros y la llevase a un ámbito más elevado de libertad; sino que en Cristo tiene lugar algo absolutamente nuevo y decisivo; algo que no proviene del contexto de lo antiguo, sino inmediatamente de Dios. La Revelación deja bien claro que el mundo puede ser mejorado y desarrollado en los más diversos aspectos, pero la raíz de su trastorno no está ya a su alcance. Esto hace de todo reformismo algo ilusorio. Lo que la Revelación entiende por Redención es una iniciativa nueva y libre de Dios que, originada en su soberanía, hace su entrada en nuestro mundo.

Pero esto no lo hace aniquilando el mundo existente y creando en su lugar otro nuevo. El mito conoce concepciones —véase la tradición india acerca del dios creador Shiva— relativas al ocaso y resurgir de los mundos. Pero estas concepciones quedan presas en el mundo. Lo único que hacen es objetivar el sentimiento de que la existencia, tal como es, no puede perdurar, tiene que cambiar todo; pero lo nuevo que surja se deteriorará también y sucumbirá; y de ese modo proseguirá el círculo vicioso, pura expresión de una desesperada falta de sentido. La Revelación habla

de algo radicalmente nuevo, pero esto —¡el gran concepto de la fidelidad de Dios!— no borra lo antiguo, sino que lo asume en un nuevo comienzo. La sustancia del mundo sigue siendo la misma; los materiales de la existencia son los mismos. Pero todo tiene un punto de referencia que penetró como elemento nuevo en el mundo, y es la existencia de Cristo.

La conciencia cristiana tiene, por eso, que vigilar con una certera capacidad de discernimiento para que la persona de Cristo no se diluya en el mundo, como ocurre con toda concepción historicista, psicologista o de cualquier otro tipo de relativismo, ni sea relegada al ámbito de lo ideal-irreal, como hacen las diferentes doctrinas de la inconmensurabilidad. La persona y la obra de Cristo están en el mundo, pero no son dominadas por él. Están en él y fuera de él al mismo tiempo. Su conciencia gira en torno a él. Cristo tiene el mundo bajo su responsabilidad.

LA REALIZACION CONCRETA DE LA REDENCION

En las reflexiones precedentes hemos procurado poner al descubierto la esencia del acto redentor, al reflexionar acerca de las ideas que la Revelación pensó antes que nosotros. Al hacerlo, tuvimos que superar no pocas dificultades. Pero todo depende ahora de que veamos con claridad, a fin de que la conciencia cristiana alcance su pureza y su vigor. Lo que tenemos que preguntar ahora es cómo este hecho central —la intención salvífica de Dios en Cristo— se tradujo en realidad concreta. En primer lugar, hemos de dejar bien claro que la Redención no se realizó de forma necesaria. Si la esencia del acto redentor consiste en lo que hemos visto, habría podido también realizarse ocultamente. La personalidad redentora podía haber llevado una vida desconocida por el gran público y esta vida podía haber quedado totalmente reducida a la intimidad. El que llevara esta vida habría existido en la presencia de Dios, habría cumplido con la responsabilidad por él asumida respecto al mundo en la sinceridad de la conciencia, y todo cuanto pertenecía a la esencia del acontecimiento redentor habría quedado realizado.

Este tipo de existencia se da. Así, por ejemplo, se dice expresamente del hombre que anunció a Cristo, Juan el Bautista, que vivió desde su juventud en el desierto al oeste del Jordán, hasta el momento en que surgió en él la vocación profética. Siempre ha habido hombres que se desentendieron de su entorno y, en la pura presencia de Dios, asumieron la cuestión básica de la vida, a saber: que la existencia humana está afectada por la culpa, pero Dios es santo. El activismo moderno fácilmente ve esto como inútil, más aún, como irreal, ya que para él es real tan sólo aquello que se realiza dentro del ámbito de los acontecimientos palpables: hechos concretos y resultados tangibles. Esta opinión se apoya en una trivialización del lado profundo de la vida. Esto se advierte en seguida cuando se está dispuesto a ver y se encuentra uno con figuras en las que resplandece dicha actitud profética. Estas aparecen a todo lo largo de la historia de las religiones. En el ámbito cristiano, no tenemos más que pensar en las recias personalidades del desierto de la Tebaida, cuyo influjo no puede ser menospreciado. La vida del Redentor hubiera podido desarrollarse de esta manera. Lo que hubiera sucedido en ella habría podido llegar a ser después del dominio público y seguir ejerciendo su influjo.

Pero no ocurrió así. La realización de la Redención tenía que desarrollarse en el contexto de la historia. Hemos visto cómo la voluntad salvífica de Dios se realizó en la historia de un pueblo; este pueblo surgió y Dios asumió la dirección de su vida. Pero como la historia no es un proceso, sino una sucesión de actos libres, dicha dirección exigía que el pueblo la siguiese. De ese modo, también la voluntad salvadora de Dios experimentó el devenir histórico, el que surge constantemente del querer o el rehusar del pueblo.

La buena voluntad de Dios, si se puede hablar así, se manifestó en el hecho de que la realización de este deseo de salvación no se quedó en la mera interioridad o en la mera proclamación de ideas, sino que fue un obrar ajustado constantemente a la realidad. Por otra parte, esto significó al mismo tiempo una ocultación, que conducía siempre a quien la experimentaba a la opción de si estaba dispuesto o no a arriesgarse, a creer y comprometerse en la acción.

La Redención entró en el curso de esta historia y se expuso, con ello, a sus contradicciones y decisiones.

¿Cómo se realizó en concreto la Redención? Debemos prestar atención aquí a una fijación peculiar que se ha operado en la conciencia cristiana.

El camino que recorrió la vida del Redentor, el modo en que éste fue o no fue aceptado, sobre todo la forma en que —si el concepto es aplicable a este caso— se consumó la «tragedia» de la última fase de su vida se grabó de tal modo en el sentimiento que se convirtió en algo absoluto. Se añade a esto que san Pablo —a quien se puede calificar como el primer teólogo— acuñó para la comprensión del hecho de la Redención fórmulas que focalizan la totalidad de éste en los últimos acontecimientos. Así, la carta a los Romanos llama a la muerte de Cristo la acción redentora sin más (5,6-10). Poco después, une muerte y resurrección (6,4ss). Y en la primera carta a los Corintios propone la siguiente fórmula: «... Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras» (15,3-4). De esta manera, toda la existencia de Cristo quedó condensada en su pasión, muerte y resurrección. El signo de esta muerte, la cruz, se convirtió, sin más, en el símbolo cristiano por excelencia; signo de rechazo y de fracaso, pues en realidad era un instrumento de ejecución, pero luego signo de superación, de vida y de gloria; pensemos solamente de cuántas formas se convirtió en símbolo de elevación. Esta condensación se graba muy bien en la memoria, y responde a una significativa necesidad de simbolización, y a una profunda sabiduría. Pero a través de ella se operó también una «fijación», al surgir el sentimiento de que la Redención «tenía que» ocurrir de esta manera; como si detrás de la vida del Redentor hubiera un programa eterno que hubiera de realizarse necesariamente. Con ello se puso en peligro algo que es esencial, es decir, la conciencia de la auténtica historicidad de la Redención. La esencia de la historia consiste precisamente en no ser un proceso fijo en el que se realizan ciertos proyectos previos, sino en que desde ella misma se van tomando decisiones una vez y otra. En ningún punto determinado tiene la historia que desarrollarse como lo hace. Las denominadas

necesidades históricas no son en realidad tales, sino posibilidades, probabilidades que pueden realizarse, aunque sea difícilmente, a menudo sólo en forma de autoinmolación. Negar el factor de la libertad es materialismo, con toda la miseria espiritual y la brutalidad que le son inherentes. Todo esto es aplicable también a la vida del Redentor.

Nada puede anular la posibilidad de que el Redentor hubiera sido aceptado por su pueblo. Habría sido perfectamente posible que entre los grupos dirigentes, fariseos, saduceos, herodianos y como quiera que se llamasen los demás, se hubiera encontrado un hombre que le reconociera y —tal vez con sacrificio de sí mismo— hubiera llevado las cosas de otra manera. Habría sido posible asimismo que el pueblo, ensamblado por una personalidad con dotes de mando, se hubiera unido a El. Con ello, todo hubiera ido de otra forma, pero la Redención habría tenido lugar también por esta vía. Porque lo propio y característico, de lo que hablamos ya anteriormente, es decir: el hecho de vivir la existencia culpable ante Dios, lo terrible de este sacrificio que abrasa por todos lados la existencia, no habría cambiado con ello un ápice.

De este modo habría sido posible también que la vida de Cristo hubiera seguido su curso, que hubiera alcanzado la edad de un Moisés o un Abraham. No hay más que pensar en ello para sentirse sobrecogido por la grandeza de lo que en tal caso habría sido posible. Que no haya ocurrido no fue por necesidad; se debió a la libertad de quienes tomaron partido en contra de El. Fue una «realización» de la historia. Con ello se realizó plenamente lo que se llama Encarnación, humanización de Dios, es decir, el sometimiento de Dios a las condiciones en que vive el hombre.

Podría objetarse que hay una palabra de peso que contradice lo dicho, y, por cierto, una palabra del mismo Cristo. Ustedes conocen el relato del Evangelio de san Lucas sobre los días de desconcierto que sucedieron a su muerte: cómo dos del grupo de los discípulos caminan de Jerusalén a Emaús y hablan entre sí del fracaso de todas sus esperanzas, y de repente se les une el Resucitado y les pregunta de qué hablan. Como ellos le dicen que todo está perdido, El les responde: «¡Oh, hombres sin inteligencia y tardos de

corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y así entrase en su gloria?» (Lc 24,25-26). Este «era preciso», ¿no expresa una necesidad? Es importante distinguir con exactitud las pautas que rigen aquí. ¿Qué significa este «era preciso»? Reparemos primeramente en que Cristo se refiere a la profecía que, como hemos visto, muestra al Mesías en la figura de un siervo de Dios doliente. ¿No estaba, con esto, fijado todo de antemano, de modo que el «era preciso» debe ser entendido como la realización de algo necesario? Pero la profecía no es de la misma especie que un síntoma natural, que pone de manifiesto lo que ocurre. Este síntoma natural indica un acontecimiento que se presentará necesariamente; la profecía, por el contrario, remite siempre a la historia, es decir: a la libertad; libertad de Dios, en primer término, y libertad del hombre en su actitud respecto a la voluntad de Dios. La profecía dice: Dios quiere en esta situación la salvación del hombre. Según el hombre se sitúe a favor o en contra de ella, ocurrirá esto y aquello; pero el que se sitúe en contra de ella depende de él. Que aquí ocurre lo mismo, salta expresamente a la vista; porque la aparición y el destino del Mesías no son presentados por los profetas únicamente a través de la imagen del Siervo de Dios, sino también por medio de la del Príncipe de la paz y su gloria. Del hombre pende cuál de las dos imágenes se haya de convertir en realidad. Ciertamente, en la visión de los profetas ambas imágenes van unidas. Tanto la una como la otra surgen en el futuro, que está todavía indeterminado pero va a realizarse.

Correspondía, pues, a la sinceridad de la Encarnación el que Cristo se dirigiese a los hombres con el mensaje de que quería traer a la tierra el Reino de Dios; pero el que dicho Reino pueda instaurarse dependerá de los llamados. Si lo aceptan, será realizado por la vía de la fe inmediata; si no lo aceptan, recorrerá El la vía del Siervo de Dios. El hecho de que estuviese dispuesto a aceptar la decisión del hombre significaba una disposición para la obediencia que no es dado imaginar.

El hecho de la Redención fue historia en el sentido último y más penoso. Que el Redentor recorriese el camino

que recorrió, y que éste fuese determinado por el endurecimiento libre del hombre contra Dios expresa, por parte de Dios, un respeto infinito a la libertad del hombre. A partir de aquí comprendemos la conmoción de las palabras introductorias del evangelio de san Juan. El que allí habla lo hace desde una distancia de sesenta años; pero debe haberle resultado hasta el fin inconcebible que todo haya podido ocurrir así. Escuchen: «En El estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la acogieron... Era la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre. Estaba en el mundo y por El fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció» (Jn 1,4-5.9-11). Que lo tremendamente divino fuese confiado a la decisión de los hombres, y no precisamente de hombres excepcionales, sino de los que existían entonces, que eran como eran, esto fue un misterio. Por eso se dice también en el Credo: «crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, muerto y sepultado». No porque Pilato fuese una gran personalidad —pues no era más que un mezquino trepador que estaba angustiado ante la posibilidad de perder el favor del César, y que, a pesar de un mejor conocimiento del asunto, infringió la obligación que tenía como juez—, pero era el responsable en aquella ocasión, y su nombre forma parte de la realidad de la historia por razón del lugar en el que se desarrolló el acontecimiento de la Redención.

¿Y cómo era la situación histórica? Después del regreso de la deportación en Babilonia, había desaparecido la monarquía. Políticamente, la nación estaba a merced de las potencias circundantes. Su territorio fue, al fin, conquistado por Pompeyo y convertido en provincia romana. Es cierto que Jerusalén seguía aún en pie, y el pueblo disfrutaba de una relativa libertad, aunque ésta no fuese efectiva más que en el ámbito de lo religioso. Pero la voluntad de independencia, después de una historia de mil quinientos años, era tan vigorosa que la esperanza en una liberación persistía viva aún, y en todas partes actuaban diversas fuerzas revolucionarias. Era una atmósfera en la que se hizo agudo el riesgo de malentender el mensaje de Jesús. Los radicales del pueblo vieron en El al posible libertador de la dominación

de los romanos; confundieron su mensaje del Reino de Dios con una soberanía del Mesías, entendida de modo terreno, y no esperaban sino su llamada a la lucha. Los demás, tácticos avisados, percibieron en sus enseñanzas un debilitamiento del único apoyo político que conocían, es decir, el arraigo en las tradicionales reivindicaciones de la teocracia. El verdadero reto habría consistido en distinguir y ver qué es lo que en verdad entendía Jesús por el «Reino», y atenerse a ello. Esta distinción no se hizo, y de ahí el rechazo. Pero Cristo, inconmovible en lo esencial de su voluntad de Redención, aceptó este cambio como la forma de realizarla. Así es como se entiende su silencio de los últimos días. No es el silencio de la desesperación en la catástrofe, sino la pura aceptación de la exigencia que se le planteaba ahora desde la historia.

DESARROLLO DE LA ACCION REDENTORA: LA REVELACION

En las páginas precedentes hemos hablado de la esencia de lo que se llama «Redención»; de la fundamental acción divino-humana que sirve de soporte a todos los demás aspectos particulares. Hemos visto que Dios se entrega a sí mismo a la creación, hasta constituir una unidad personal con un ser humano; que participa de nuestra existencia, la asume bajo su responsabilidad y la vive como algo suyo. Tratemos de ver ahora cómo se desarrolla este núcleo esencial.

Dios se convierte ante todo en Revelación. Al final del prólogo de su evangelio dice san Juan: «A Dios nadie le vio jamás; Dios unigénito, que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer» (Jn 1,18). Con esto se nos dice que el hombre, de por sí y dado su estado de perturbación, no sabe quién es Dios; que la Revelación hasta Cristo no se lo dio a conocer por completo, sino se mantuvo más bien como el «Dios desconocido»; pero finalmente, Dios se dio a conocer plenamente en Cristo para aquel que esté dispuesto a ver. Cristo habla de Dios; dice de El lo que hasta entonces no se había dicho aún: «En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que

me envió tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida» (Jn 5,24). El mismo es, además, la Revelación viva, según sus palabras: «Yo soy el camino, la verdad y la vida...» (Jn 14,6). No dice: yo anuncio la verdad, sino yo «soy» la verdad. En El se hace manifiesto lo que está oculto.

Eso tuvo lugar a través de la Encarnación. Esta significa que el Ser en sí trascendente, el invisible, inaudible e impalpable por los sentidos entra en una existencia humana; no está oculto en ella como un núcleo secreto, sino que se expresa a Sí mismo en ella. Digámoslo de esta manera: en la existencia de Cristo Dios se traduce a lo humano. Tenemos para esto una analogía —ni explicación ni demostración, sino una correlación vigorosa e inmediatamente experimentable— en la relación de nuestra alma con el cuerpo. El alma misma, su realidad espiritual en sí, no se la puede percibir. Es una unidad de ser y de acto que escapa a toda aprehensión sensorial; pero tenemos experiencia de ella. Por de pronto, indirectamente, porque sentimos en nuestra propia vida un elemento que es más que «cuerpo»; algo distinto; una realidad por la que tomamos partido y a partir de la cual somos capaces de ponernos frente a lo corporal, contemplarlo, juzgarlo, dominarlo. Es la misma realidad desde la cual podemos situarnos frente al mundo, estar en él, al tiempo que frente a él. Negar esa realidad carece de sentido, pues la negación misma presupone una base para enjuiciar; y ésta no viene dada en lo meramente corporal. Así surge la paradoja de que tiene que existir el alma como base que hace posible el —falso— juicio de que el alma no existe... Pero esta alma puede ser captada en forma de expresión. Se hace visible en el cuerpo; sobre todo, en el rostro. La revelan el mirar de los ojos, el movimiento de las facciones. Si en el rostro de un hombre percibimos bondad o maldad, esto no es un signo que nos lleve a retrotraernos a nuestras propias experiencias de bondad o de maldad y a suponer que se da algo análogo en quien tenemos delante, sino que vemos en el rostro su bondad o su cólera; se expresan en él, se desprenden de él. Todas las relaciones recíprocas entre los hombres descansan en el hecho de que el alma espiritual se expresa constantemente en el rostro, en el gesto, en la

actitud, en la figura del hombre. Esto es una analogía de lo que queremos decir.

En Cristo no se adivina a Dios o se descubre que existe, sino que se lo contempla. El Dios de suyo invisible es contemplado en el rostro, en el gesto, en la actuación de Jesús; el que no es sensorialmente perceptible es percibido en la palabra de Cristo; el inasible es asido en su mano. Este es el fenómeno fundamental de la Revelación: la «epifanía». En su Evangelio, san Juan repasa con su mirada una larga serie de años para fijarse en el tiempo en que vivía como discípulo, junto a Jesús. Lo directamente vivido y guardado en la memoria lo fue pensando a fondo con renovado esfuerzo, lo meditó, lo interiorizó y lo vivió. La intensidad de tal experiencia se siente en estas palabras: «Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). Esta experiencia tuvo que haber sido muy fuerte, porque vuelve a aparecer al comienzo de su primera carta y, por cierto, con un impresionante poder de clarificación y persuasión: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida —porque la vida se ha manifestado, y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó—, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros...» (1,1-3).

En el Cristo vivo se reveló Dios a Sí mismo; a través de todo lo que El fue y dijo, a través de todo lo que le ocurrió. Respecto a los que estaban con El se llevó a cabo una «epifanía». Les salió al encuentro el Dios vivo en la figura de su Maestro; los conmovió, los atrajo, los convenció. Esta fue la experiencia fundamental, que —esclarecida más tarde y hecha comunicable merced a la vivencia de Pentecostés— los constituyó en apóstoles: el encontrarse con el Dios vivo, que accedió en Cristo a la existencia histórica; el hecho de que Dios no sólo fuera pensado con conceptos y predicado con meras palabras sino que resplandeciese y viniera hacia ellos en Cristo.

Esta presencia puede ser sobrecogedora. Tenemos de ello un ejemplo en el relato de la pesca milagrosa. El acontecimiento tiene lugar antes de la formación definitiva del círculo de los discípulos. Algunos de ellos estuvieron pescando durante toda la noche, no pescaron nada, y su bote se encuentra ahora junto a la orilla. Jesús les insta a remar mar adentro y echar las redes, y la pesca es abundantísima. Aquí se dice: «Viendo esto Simón Pedro, se postró a los pies de Jesús, diciendo: Señor, apártate de mí, que soy un hombre pecador» (Lc 5,8). Pedro es un hombre de gran sensibilidad religiosa; la epifanía, la manifestación de Dios en la personalidad de Cristo, le afecta como una sacudida, un estremecimiento, de modo que se siente tocado y amenazado, y trata de defenderse. Le impresiona aquello que constituye la propiedad esencial de Dios: la santidad.

La pregunta de quién es Dios y cómo es exige esta respuesta: es Aquel que se revela en Cristo y en El se traduce a lo humano. No es otro. Pero precisamente esto pone de manifiesto al mismo tiempo el misterio de esta Revelación: que aquello que Dios da a conocer, el hecho de estar traducido a nuestra humanidad, lo encubre a la vez. Porque surge de inmediato la pregunta: ¿cómo esto que se ve, se oye, se palpa puede ser el Dios vivo que está más allá de todo el mundo, que no necesita de cosa alguna, que es el simplemente absoluto? Aquello que revela se convierte a su vez en velo, debido precisamente al medio por el cual se revela. Y aquello que crea la posibilidad de aceptar, de penetrar en el acontecimiento, de conocer, crea al mismo tiempo la posibilidad del rechazo.

También respecto a esto nos proporciona el Evangelio un ejemplo de gran fuerza: en el relato acerca del comentario escriturístico hecho por Jesús en la sinagoga de su localidad natal, Nazaret (Lc 4,1-6ss). Se levantó, como podía hacerlo otro cualquiera, para hablar. El servidor del templo le da el rollo de la Escritura. Jesús lo abre y se encuentra con el pasaje 61,11 de Isaías. Lee el texto y dice: «Hoy se cumple esta palabra que acabáis de oír» (Lc 4,21). Ahora sucede un acontecimiento singular. Al principio, los oyentes se sienten impresionados por su forma de leer: «Todos le aprobaban y se maravillaban de las palabras llenas de gracia

que salían de su boca...» (Lc 4,22). Pero luego cambia la disposición de los espíritus, y se dice: «Al oír esto se llenaron de cólera cuantos estaban en la sinagoga» (v.28s). El proceso es típico. En un primer momento sobreviene la conmoción profunda, y no precisamente por razón de algo externo, como la elocuencia y cosas por el estilo, sino en virtud del poder religioso interno que late en las palabras de Jesús. Este poder se adensa después en el testimonio que Jesús mismo da de Sí: «Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír». En ese momento les hubiera correspondido a los oyentes sintonizar con el que daba testimonio de Sí y vivir una epifanía. En vez de eso, la voluntad se cierra, se niega y convierte en motivo de acusación aquello que Jesús revela.

Expresado con palabras, esto es lo que ocurre: ¡Cómo nos conmueve lo que dice! ¡Por su boca, por su semblante, por sus ojos, quien habla es Dios! Pero luego dicen: El que sea tan humano y le podamos comprender, que provenga de una familia terrena y sea uno de nosotros prueba que sus palabras no pueden ser palabras de Dios. Más aún, lo declaran reo de blasfemia, lo expulsan de la sinagoga y lo llevan hasta el borde del monte vecino para despeñarlo.

Ven ustedes qué terrible dialéctica. Por un lado, Dios se traduce a lo humano y puede ser conocido; por otro, este aspecto humano lo oculta de manera que el que le escucha puede decir: «¡Es imposible que El pueda ser así!» De este modo se origina una situación que oscila entre la manifestación y el ocultamiento, entre la invitación y el rechazo. De su decisión pende que quien es llamado se sienta interiormente libre y se atreva a superar esa vacilación, sintonizando con quien le habla. Si sucede esto, se produce la fe. De lo contrario, si no ocurre eso, si se niega, si permanece encerrado en sí mismo, se produce entonces el «escándalo». Pero este escándalo no es solamente un «no»; se convierte en un ataque que intenta ignorar o hacer desaparecer a quien se revela.

Pero, ¿qué es lo que revela Cristo? Esta pregunta no está aún debidamente formulada; tiene que rezar así: ¿A

quién revela? Pero ni aun así es todavía como debería ser, porque El no sólo nos trae noticias de alguien, sino que este alguien ha «venido» en persona en El mismo, y nos habla. La pregunta debe plantearse: ¿Quién se revela en El? A esto se responde de inmediato: es Dios. O tal vez nos expresemos mejor y con mayor cautela diciendo: es lo divino.

Echemos ahora una mirada retrospectiva y preguntemos: ¿cómo se da a conocer Dios a Sí mismo? Se manifiesta en todo cuanto existe, porque El lo concibió, lo creó todo y lo mantiene en la existencia. Lo que se revela aquí lo muestra la historia de las religiones. Estas son un intento multisecular de expresar la revelación que lo divino hace de sí en el mundo, el exterior y el interior, por medio de imágenes, símbolos, estructuras y conceptos. Apreciamos ahí una doble dirección. Una es la que trata de descubrir la plenitud de contenido que a través de la variedad de las cosas creadas adivinamos en lo divino. La experiencia religiosa dice que en cada cosa y acontecimiento y en toda relación hay un camino que conduce a Dios; que la dimensión de profundidad que descubrimos en todo lo mundano es una autoexpresión de lo divino. Surgen así concepciones que encuentran en lo divino la plenitud de los contenidos del mundo, naturalmente al modo propio de lo divino, del misterio, del orden, de la expresión de sentido. No se da una expresión realmente exhaustiva, figurativa o conceptual de esta riqueza de contenido, porque darle forma excede las posibilidades del ser humano. Lo que se da es el polimorfismo de lo divino, como sucede en el paganismo. Si se consiguiese aunar la multitud de sus divinidades, y eliminar al mismo tiempo todas las restricciones, desorientaciones e impurezas que pudieran introducirse al hacerlo, surgiría una mentalidad religiosa de una plenitud inabarcable.

Frente a esta tendencia se encuentra otra que se dirige hacia la unidad. Es muy instructivo observar cómo opera. Establece relaciones entre el antes y el después, entre lo más alto y lo más bajo; relaciones de comienzo y de desenlace, de orden en la multiplicidad del acontecer. Intenta penetrar hasta una realidad primordial, un poder primigenio, un sentido primario; hasta lograr resaltar el ser en cuanto tal: lo más simple allende toda composición, lo permanente

en toda transformación, lo intacto en el devenir y transcurrir de las cosas. El pensar deja tras de sí todas las singularidades; intenta incluso dejar detrás el mundo y llegar a una pura trascendencia, pero tal intento no se ha visto nunca coronado por el éxito, porque, aun en sus más elevados logros, recae una y otra vez en el mundo.

¿Qué quiere decir esto? A través de todo lo que existe —por tanto, también a través de lo que es el hombre mismo— se manifiesta Dios como el Ser propiamente real y válido; como Aquel en quien se aquieta la búsqueda de sentido y plenitud. Su realidad se abre paso a través de las cosas y los acontecimientos del mundo, a través de la vida y el destino del hombre. El hombre la experimenta, la percibe, trata de interpretarla. Paso a paso lo consigue; pero después se desconcierta de nuevo, se ofusca, incluso se desliza hacia lo banal y lo malo.

A lo largo del Antiguo Testamento ocurre algo distinto. Lo que allí tiene lugar no es sólo el apremio de lo divino al hombre que siente y piensa, como ocurre a través de todo ser, sino una llamada personal. Surge «alguien» y dice «yo». En el mismo comienzo, en el Horeb, dice: «Yo soy el que soy», el que aquí y ahora surge con poder y actuará de hoy en adelante. El que te toma a su cargo, Moisés; y a ti, pueblo llamado.

Esta personalidad divina se destaca cada vez con más fuerza en el continuo enfrentamiento con la personalidad del hombre; de estos determinados hombres, en esta situación y en la siguiente, año a año, destino a destino. Dios se revela así como el «Dios de Israel»; como el que actúa a través de él, y por medio de él habla de forma cada vez más patente a la totalidad de los hombres. Dar a conocer esto es la gran tarea de los profetas.

Ven ustedes lo que eso significa. Dios se da a conocer a través de la diversidad del mundo —pensemos en el Génesis y los Salmos—, pero del mundo no en cuanto «naturaleza» pagana, sino en cuanto obra suya. Atrae hacia Sí todas las propiedades del mundo y dice: Esto es mío; reflejo de mi ser.

Pero todo esto da un paso adelante en Cristo. El hombre del Antiguo Testamento está sometido al peligro que suponen las poderosas culturas politeístas: Babilonia, Asiria, Persia, Egipto, el mundo helenístico. Por eso, la atención de la Revelación de Dios en el Antiguo Testamento se dirige hacia la absoluta unidad y unicidad de aquel «Yo» del que se decía: un Dios y ningún otro. Aquellas figuras llamadas dioses son dobles, interpretaciones falsas del misterio religioso del mundo, «naderías». Ahora es tiempo de una nueva Revelación: en Cristo vemos que la personalidad de Dios constituye un «nosotros». Pero no a la manera de las genealogías politeístas, las míticas familias de dioses, los órdenes o los reinos de los dioses; esa condición se descubre a través de Cristo, de su existencia personal. No se puede separar de El, no se la puede convertir en una teoría autónoma de la vida divina. Pronto se convierte en una metafísica extremista; basta pensar en las fantasías de la gnosis. La Revelación que Dios mismo hace de su personalidad es histórica en el sentido más estricto, es decir, va unida a la existencia de Cristo, y resulta inconcebible tan pronto como se separa de El.

Si le preguntamos quién es Dios, su respuesta será —según testimonio de todos los Evangelios— la siguiente: «Dios es mi Padre»; no el padre del mundo, sino «mi Padre». De la forma que Cristo dice «mi Padre» no puede decirlo nadie. Cómo tiene que decirlo el hombre se lo enseñó Cristo; de eso tendremos que hablar aún. Pero el texto en el que convirtió la conciencia de filiación en el contenido de la oración del hombre, el Padrenuestro, no lo pronuncia El para sí mismo. San Juan reflexionó de modo especial acerca de los problemas relativos a la personalidad de Jesús y, a partir de ella, a los de la idea de Dios. En su Evangelio dice así: «Mi Padre y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios» (20,17). Esto no significa que El tuviese un Dios especial o que disfrutara de una posición esotérica por ser el «Elegido» y de la que estuviesen excluidos el resto de los hombres; esa frase revela su conciencia religiosa fundamental. El yo de Jesús se halla respecto al yo del Padre en una relación que no tiene semejante en la naturaleza mundana.

El Evangelio de san Juan, que procura resaltar esta conciencia básica, expresa, por un lado, la relación del yo de Cristo con el del Padre; esto ocurre de modo particularmente intenso cuando Cristo contrapone su voluntad a la del Padre, y se define a Sí mismo como el que es enviado por esa voluntad y le rinde obediencia; de esto hemos hablado ya. Mas, por otra parte, se expresa también la equivalencia de rango entre su yo y el del Padre, de manera que su ser de enviado es igual al que le envía; su obediencia es tan valiosa como el mandato. También de esto hemos hablado ya.

Dicha equivalencia se acrecienta hasta llegar a la que se revela en la afirmación: «Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también» (Jn 5,17). Más aún, hasta llegar a advertir que es incredulidad el que los discípulos no crean «que soy yo» (8,28). Ahora bien, la frase «que soy yo» no es ni más ni menos que la apropiación del testimonio básico que da Dios acerca de Sí en el Horeb: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14). O es la Revelación definitiva del modo de ser de la personalidad de Dios, o es una pura blasfemia.

Pero entre Aquel a quien Cristo llama «el Padre», y El mismo, del que atestigua que es el «Hijo», afirma que existe una relación merced a la cual se supera la escisión de mandato y obediencia y se explica su igualdad de rango: «Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto. Felipe le dijo: Señor, muéstranos al Padre y nos basta. Jesús le dijo: Felipe, ¿tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras» (Jn 14,7-11). Es la forma de ser persona en Dios, que dice «yo-tú», pero que al mismo tiempo es unidad. Está claro, sin más, que nos hallamos ante algo «no-comprensible».

Volvamos una vez más a las palabras básicas con las que Cristo expresa su vida divina: «Padre» e «Hijo». Están tomadas de la experiencia cotidiana; del modo como accede el hombre a la vida y de la posición que tiene en la misma:

que es engendrador y engendrado; pare y es parido; primera generación y segunda, pero la segunda se convierte a su vez en primera y suscita por su parte otra segunda. Esto se aplica a Dios. Cuando nos percatamos de lo que ocurre en cada una de tales aplicaciones, vemos que cada una va quedando sumida en el misterio. Esto ocurre con cada una de nuestras afirmaciones acerca de Dios. Puedo decir de El —que lo creó todo— que es justo. Porque en su creación, en el hombre, constituye un elemento básico de la dignidad y honorabilidad el ser justo. Pero el cambio que se da en el ser justo cuando lo traslado de mi condición humana al Señor del mundo lo desconozco. Tal afirmación se adentra en el misterio del Dios vivo. Pero no se reduce a nada; ni menos todavía se convierte en algo falso. Se diría que se convierte en una huella de luz que tiene una «dirección» y esta dirección la mantiene también en el misterio. Resplandece y se eclipsa, pero queda dicho algo determinado, de manera que las afirmaciones opuestas —que Dios es injusto, o que yerra en sus juicios, o que su juicio es motivado por circunstancias ajenas— son falsas. Lo mismo también aquí. Lo que la afirmación «Dios es Padre» significa propiamente no lo puede pensar adecuadamente nuestro espíritu. Dicha afirmación se pierde en el misterio eterno, pero es válida, y la experiencia religiosa palpa su sentido.

Esta paternidad es definida por Jesús de Nazaret, que está en la historia, de modo que san Pablo llama sencillamente a Dios «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,3).

El mismo Cristo habla del «Espíritu», el «Pneuma», es decir, aquella potencia de Dios que hace que la verdad santa se alumbre en el ánimo del que escucha; que el que se mantenía cerrado a Dios se le abra; que el que ha permanecido en lo «viejo» del mundo caído, de la oposición a Dios, experimente la regeneración, se convierta en «algo nuevo». En el Dios en cuya vida existe lo que se llama «Padre» y lo que se llama «Hijo» se da el que es «Espíritu», «Pneuma».

Pero este Pneuma, a su vez, no es experimentado como un poder general de vivir lo religioso, como el que se tiene en el conocimiento adivinatorio, en los fenómenos de renovación de las religiones «mistéricas», sino como aquel al

que Jesús define como persona: «Y yo rogaré al Padre, y os dará otro abogado, que estará con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad...» (Jn 14,16-17). Y más adelante: «Cuando venga el abogado que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (Jn 15,26). Y por fin: «Pero os digo la verdad, os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el abogado no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviaré» (Jn 16,7).

La venida del Pneuma y su ser quedaron determinados para la conciencia cristiana por un acontecimiento histórico, el de Pentecostés, que tuvo lugar cincuenta días después de la ascensión de Jesús, ni antes ni después; en Jerusalén, no en otro sitio; y afectó a los discípulos allí reunidos, no a otros.

Ahora bien, el Espíritu es quien introduce incesantemente en la historia a Cristo y, por medio de El, al Padre; el que prolonga el acontecer de la Encarnación. Tener «fe», ser cristiano no significa incorporar este acontecimiento al conjunto de las múltiples experiencias de renovación que se conocen en la historia de las religiones, sino reconocerlo como absolutamente «definido»; tan definido como la Encarnación. Si preguntamos qué es el Espíritu del que habla Jesús, la respuesta es ésta: es el poder personal de Dios que, enviado por el Padre en nombre de Jesús a los discípulos el día de Pentecostés en Jerusalén, hizo su entrada en la historia y asumió la dirección de la existencia cristiana.

En estas afirmaciones culmina la Revelación cristiana de Dios. Esta Revelación se refiere, ante todo y fundamentalmente, a la personalidad de Dios; al hecho, por consiguiente, de cómo se da en El el «yo», el «tú» y el «nosotros», y el modo es éste: el nombre de Dios.

También la última determinación del ser humano tiene lugar a partir de lo personal. La experiencia nos dice que cada cual —de modo más o menos claro, más o menos profundo y diferenciado— se conoce a sí mismo como un «yo»; que no es un mero aspecto de ciertos contextos inestables, sino que subsiste en sí mismo, tiene las riendas de su ser y es responsable del mismo merced a su inteligencia

y su libertad; que, en cuanto tal, no tiene carácter de cosa, de «ello», que se puede tomar y utilizar, sino carácter justamente de «yo», ser reservado para sí que sólo puede pertenecer a otro en la medida en que él mismo se dé.

Este ser-yo es una condición del ser humano, por estar éste determinado por el espíritu. Pero se hace real únicamente en el tú. Cuando uno se encuentra con el yo del otro y crea con él esa relación que se denomina amistad, amor, fidelidad, responsabilidad, comunidad de personas y cosas, su yo se convierte para él en un «tú». Es una relación completamente distinta de la que funda con un mero objeto y expresa con las palabras «eso que está ahí»; se trata de una actitud distinta, un sentido distinto, una determinación ética distinta... Al realizarse el «tú», surge la forma correlativa del «yo»; esto es, de quien muestra respeto, y es amigo, y ama, y está unido por la fidelidad. En la medida en que niega al otro hombre el respeto que corresponde al tú, así como la sinceridad y fidelidad, y lo trata como un objeto o cosa, se empobrece su propio «yo» y se convierte en un mero soporte de actos físicos, sociales y económicos.

El «yo» y el «tú» interrelacionados dan por resultado el «nosotros». El nosotros no es la suma de los relacionados, sino la totalidad de la relación. Si se pone una piedra junto a otra, tenemos dos piedras; un hombre más otro, como meros individuos biológicos, son dos hombres. En cambio, el yo del hombre que se encuentra con otro en una relación de respeto o de amor, al unirse con el yo de éste, que para él se convierte en un tú, no son «dos yos», o «dos tús», sino el viviente «nosotros» de esa amistad, amor o comunidad de trabajo. El mero contar cuantitativo es aquí superado tan decisivamente que, cuando se empieza a contar, calcular y declarar lo que es «mío» y lo que es «tuyo», queda patente la quiebra de la auténtica relación personal. El «nosotros» no se compone de mi yo y otro; surge como algo propio en el encuentro. Podría decirse que nace cuando y en la medida en que el encuentro es auténtico y fecundo. En el «nosotros» se instaura una unidad que ensambla la diversidad del yo y del tú y remite a la raíz de lo humano. Supera las posibilidades de oposición y enemistad que laten

en el hecho de que los mismos individuos que se dicen y son «yo» y «tú» son seres de hecho separados; y lo hace siempre de nuevo, cuantas veces amenaza el peligro de que los así unidos se vean mutuamente como meros objetos y reduzcan su relación a la de un sujeto respecto a un objeto.

El «yo» que habla y el hombre que es tratado como un «tú» son siempre dos seres distintos; dos existencias separadas, con su propia libertad y conciencia, su propia imagen esencial y su estructura vital propia. Si han de surgir el yo y el tú, deben «encontrarse» mutuamente; el uno tiene que pasar al otro; y su unión tiene que ser fomentada y creada, cuidando luego de no reducirla a una mera relación de un sujeto y un objeto. Con esto se expresa el aspecto más profundo de eso que se llama «destino». Porque no existe garantía alguna de que se encuentren realmente quienes están destinados el uno para el otro en virtud de su modo de ser, o de una mutua afinidad; ni de que se produzca el tránsito hacia el otro, y surja efectivamente la relación de comunidad entre ambos, y se mantenga viva dicha relación sin degenerar en la alienación de la pura relación objetiva. Siempre subsiste el riesgo, o la posibilidad del fallo, de la quiebra y, con ello, del desastre.

La Revelación nos dice que este misterio central de la personalidad del «yo», el «tú» y el «nosotros» existe en la vida de Dios —si nos está permitido usar aquí los conceptos de esta manera— de un modo exclusivamente propio de El; que en El tiene lugar la contraposición del uno y el otro y la relación del uno y el otro, pero sin la pluralidad propia de individuos distintos. Dios no necesita salir de sí para encontrar el tú, como tampoco tiene que esperar a que el otro venga a El, sino que, esencialmente y desde el principio, existe en el eterno yo-tú del Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Asimismo, se dan en El, en eterna plenitud, los contenidos de la relación yo-tú; el mutuo conocerse y amarse, la comunidad de fecundidad, del dar y recibir.

Es evidente que lo dicho supera nuestro poder cognoscitivo, pero constituye uno de los misterios fundamentales, tal vez deba decirse «el» misterio fundamental de la fe cristiana. Tan pronto como nos ponemos a pensar, advertimos

que los conceptos fallan, y caemos al borde del «absurdo». Nada más fácil que hacer aparecer el misterio de la Trinidad como inverosímil, tanto más fácil cuanto menos espiritual es quien lo intenta. Pero ¿cómo podría ser de otra manera? Se trata nada menos que del Dios vivo, cuya existencia supera de forma absoluta a la nuestra.

La labor teológica de los cuatro primeros siglos se ocupó, sobre todo, de este misterio. No podemos entrar en el análisis de esta labor, ciertamente grandiosa. Converge en ella todo lo que constituye la vida humana: obediencia a la fe y audacia del pensamiento; todo ello mezclado con pasiones personales, antagonismos y ambiciones políticas: debilidades humanas, a veces del peor estilo. Pero las polémicas quedaron integradas en el dogma a través de las decisiones de los grandes concilios, y pasaron a los símbolos, las profesiones de fe, que utiliza la Iglesia.

Si nos fijamos, advertimos que toda esta labor nunca diluye el misterio, sino que lo cerca con definiciones conceptuales y lo mantiene vivo [10].

Se han hecho reiterados esfuerzos por resolver racionalmente el misterio de la Trinidad: se amenguó, por ejemplo, la igualdad de la segunda y la tercera persona divinas respecto a la primera, para acentuar la unidad de Dios, y eliminar así el escándalo de la pluralidad de las tres personas..., o bien se consideró la distinción de las personas como distinción de meros estados, formas de actuar o aspectos de una única realidad divina; esto, cuando no prevalecían tendencias que recayeron en el viejo politeísmo, ya que proclamaban la imagen mítica de tres dioses supremos. Pero no podemos ocuparnos aquí más detenidamente de estas cuestiones.

A través de la Revelación de la vida personal de Dios vemos que en ésta la unidad se une a la independencia

[10] Así como el dogma tampoco es, en modo alguno, como afirma el racionalismo vulgar, una racionalización de lo vitalmente religioso, sino todo lo contrario. El sentido del dogma es siempre, en su nivel más profundo, conservar el misterio en toda su plenitud; frenar los intentos que se realicen en cada momento de diluirlo desde el punto de vista psicológico o metafísico, o cualquier otro.

respecto del mundo. El mero «*Monotheos*» sería esencialmente solitario. Su personalidad se perdería una y otra vez en esa soledad. Correría siempre el peligro de ser un Ser infinito, pero inconsciente de sí mismo e impotente. O bien, un impulso mental y afectivo induciría a decir que Dios necesita del mundo y del hombre para llegar de esta manera a la relación yo-tú, a la comunidad y a la fecundidad. Esto se hace patente en las concepciones paganas de los dioses, en las cuales los númenes necesitan de los hombres para poder vivir, por mal que a menudo procedan con ellos. Esto resulta claro también incluso en mentalidades desarrolladas como las de la filosofía idealista del Absoluto, que en sus distintas modalidades —apoyadas en un análisis de la conciencia espiritual y la libertad— dicen que el Ser absoluto en su primer en-sí es mudo, y no es consciente de sí mismo, ni dueño de sí ni libre. Por eso tuvo que producir el mundo, es decir, lo que no es El mismo, lo finito, para, al diferenciarse de ello, llegar a la conciencia de su propio «yo» y, al ser un «tú» para el mundo, encontrarse a sí mismo como «yo»; de esa tensión procede posteriormente la historia, en la dialéctica del proceso absoluto.

Lo que a través de Cristo se hace patente de la vida personal de Dios constituye la garantía de su perfecta soberanía. Dios no tiene necesidad del mundo desde ningún punto de vista: ni para ser, ni para tener conciencia y libertad creadora, ni para amar, es decir, para poder vivir una comunidad personal. El prólogo de san Juan, con su tono de profundo misterio, nos da idea de ello: «Al principio era el Verbo» —en griego, *Logos,* otra palabra, según lo muestra el contexto, para designar al Hijo eterno— «y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. El estaba al principio en Dios», es decir, «en el Padre», mejor traducido: «vuelto hacia el Padre». Y posteriormente: «A Dios (al Padre) nadie le vio jamás; el Unigénito, que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer» (Jn 1,1-2.18).

Queda así garantizado que tanto la creación como la redención del mundo no proceden de una necesidad interior, de la necesidad divina de autoperfeccionarse, de una dialéctica de la existencia absoluta, sino responde a pura libertad y perfecta gracia. La experiencia histórica muestra que la

negación del misterio del ser trinitario de Dios conduce, primero, a vincular a Dios con el mundo en alguna forma de dialéctica panteísta, para después, paulatinamente, prescindir por completo de ese concepto empobrecido de Dios. Tal vez pueda decirse que el ataque al misterio de la vida trinitaria de Dios es el preludio del ateísmo.

Otra cosa queda garantizada también, aunque no haremos más que indicarla brevemente, porque tendremos que volver más tarde sobre el asunto: la Revelación de la vida trinitaria de Dios nos permite vislumbrar la comunidad del hombre finito con Dios; modo de unión que supera todo tipo de confusión panteísta, y se realiza con toda dignidad e independencia personales. Porque el Hijo de Dios, que desde su eterna comunidad divina vino hasta nosotros y se hizo hombre, uno de nosotros, nos convirtió, por lo mismo, en hermanos suyos, hijos de su Padre y protegidos del Espíritu Santo, el Paráclito. De ese modo se abrió un punto de acceso al misterio de la vida divina, sólo en la cual se logra plenamente lo que se entiende por «la salvación». No en vano dijo Cristo de Sí mismo la misteriosa frase: «Yo soy la puerta» (Jn 10.7-9).

En Cristo culmina la Revelación que Dios hace de Sí mismo. Realmente, es su punto culminante, porque ya nunca será superada en el curso de la historia. Lo cual no quiere decir que el conocimiento de esta Revelación vaya a quedar estancado en el punto en que se encuentra actualmente. Este conocimiento —bien se puede pensar— debe tener una historia progresiva, no más allá de la Revelación de Cristo, sino hacia una mayor profundización en la misma. Todos los pueblos y épocas son llamados a colaborar en esta empresa. El que conoce más de cerca la historia sabe también que los distintos pueblos y épocas llegan hasta un límite, y tienen que pasar a otros la tarea. Lo que la cultura occidental del espíritu tenía que decir acerca del misterio de la vida trinitaria de Dios parece haber llegado a su límite. De modo que podemos esperar, con ansia, a lo que Asia tenga que decir a este respecto. La combinación de excelentes dotes especulativas con una capacidad igualmente intensa para la experiencia, como sucede por ejemplo con el pensamiento indio, ha de ser de gran importancia.

Entre lo mucho que aún se podría decir hay que añadir lo siguiente: en Cristo se revela no sólo «quién» es Dios, sino también «cuál es su modo de pensar y sentir».

La cuestión es de una importancia decisiva; tanto más, cuanto más real y poderoso resulta ser Dios para quien lo vive. Forma parte del carácter equívoco de la religiosidad natural el que la respuesta que da —fuera de la Revelación— a esta pregunta sea tan dispersa e incluso contradictoria. Dicha respuesta afirma lo siguiente: la divinidad es propicia; dispensa vida y todas las cosas necesarias para ella; ayuda al hombre en todas sus necesidades; se alegra de su prosperidad, etc. Pero también dice que los dioses sienten miedo ante su señorío, y mantienen al hombre en su pequeñez para que permanezca obediente; son envidiosos, malignos, crueles, destructivos... La respuesta agrega que la divinidad lo ordena todo con bondad; pero está olímpicamente por encima de la vida humana y es indiferente a su miseria, etc. Prescindiendo por completo del problema más radical aún de si, tratándose de los dioses, se puede hablar, en absoluto, de una manera de «pensar y sentir», es decir, de una interioridad, una intención, un *ethos,* y no son en realidad sino simples potencias, objetivaciones de los modos como se comporta la naturaleza y se desarrolla la vida.

Esto significa que en la misma experiencia religiosa reina un factor de desorden. El mismo hombre que encuentra su patria en lo divino-natural se siente también excluido de ello, lejos. Nota que su vida está ordenada y dirigida, pero también que se halla amenazada. Lo desconocido numinoso, que es para él como el compendio de cuanto anhela, como la salvación por excelencia, le aterra al mismo tiempo, va unido a ideas de calamidad y de muerte. Y es que el hombre lleva en sí mismo la destrucción originada por la culpa primera. No es el ser que el naturalismo piensa que es, ser que surge de la naturaleza, del proceso evolutivo de la vida, y entra todo «nuevo» en la experiencia religiosa, sino que, tal como lo conocemos, tiene ya historia tras de sí. Tomó «posición» respecto a Dios, se rebeló contra El y, en consecuencia, lleva un trauma en su ser. Como está en desacuerdo consigo mismo y con el mundo, su interpretación de los designios de lo divino sobre él es también contradictoria.

La Revelación del Antiguo Testamento es una manifestación constante de que Dios tiene las mejores intenciones respecto a los hombres; más todavía, que se acerca a ellos, entra en sus vidas, no para avergonzarlos o presionarlos, sino para conducirlos a la libertad. Esta actitud se revela en Cristo plenamente y recibe el nombre de amor. Por amor, Dios quiere la salvación temporal y eterna del hombre, y toma a éste como algo importante para El mismo. Reparemos en que el Hijo del Padre eterno es para siempre el Dios hecho hombre. Lo malo es que nos acostumbramos a contemplar esa actitud de Dios y a oír sus palabras y afirmaciones, y llegamos a verlas como una especie de conducta amable y consoladora que se resume en la expresión: «Todo irá bien». En realidad, dicha actitud de Dios es el misterio absoluto, que, en la medida en que lo aceptamos en nuestra existencia, se nos muestra como la única plenitud auténtica.

Pero también en Cristo se muestra qué y quién es el hombre. Esta afirmación podría parecer rara. ¿Se necesita una Revelación divina para que nos hagamos una idea clara acerca del hombre? ¡Pero si el hombre es la realidad más próxima a mí...! Para llegar hasta ella no necesito emprender viajes de investigación, porque se halla inmediatamente presente. No necesito dirigirme hacia el pasado, porque ahora me estoy presente a mí mismo. No es preciso hacer acopio de exhaustivos materiales, porque hombre lo soy yo mismo. A pesar de todo, el problema subsiste, y si superamos la rutina, que embota la capacidad de preguntar, sentimos cuán extraño es que tal problema se plantee; más aún, qué inquietante resulta que debamos plantearnos la cuestión de qué es el hombre.

La situación parece ser la siguiente. Tenemos acerca del hombre multitud de ideas: científico-naturales, psicológicas, históricas, etc., y su número crece continuamente. A pesar de todo, en el fondo de este saber inabarcable parece que hay un no saber; una perplejidad que puede pasar del plano teórico al de la vida práctica y provocar en el hombre la duda acerca del sentido de su existencia. Puede afirmarse tranquilamente que el hombre, el ser más próximo para cada uno de nosotros, es un completo enigma.

Para ver más claramente lo que hay sobre esto, pasemos revista a una serie de imágenes que el hombre ha elaborado acerca de sí mismo en el curso de la historia; se trata de intentos de responder a las preguntas relativas a su esencia, a su situación en el contexto de la existencia y a cómo otorgar pleno sentido a su vida. Nos limitaremos a nuestro mundo, el occidental. Lo que sigue no debe ser un sistema, sino sólo una serie de imágenes de cuyo análisis sacaremos algo en claro.

Empecemos con la imagen mítica. Según ésta, el hombre se considera a sí mismo como un ser que procede del misterio general de la existencia. Todo cuanto existe es una realidad inmediatamente palpable, a la vez que un misterio gobernado por fuerzas numinosas. Las innumerables cosas con que tropieza su experiencia, los procesos que tienen lugar en torno a él y a través de él constituyen un todo complejo. Pero éste no es un «todo» de índole científico-natural, en sentido contemporáneo, sino un conjunto de fuerzas que surgen y actúan, de formas que se configuran y se transforman, y en las que se expresa un misterio primordial. En él todo es en definitiva una misma cosa y, por eso, cada realidad individual está emparentada con cada una de las otras. A este conjunto pertenece el hombre. También él participa del misterio universal. En el nacimiento, emerge de él; en la muerte, desaparece sumiéndose en él. Ese todo se concreta en los acontecimientos de la vida, en todo lo que llamamos destino e historia. Lo mismo puede decirse de todo lo que el hombre hace: su trabajo, las creaciones de su fantasía, sus creaciones poéticas y plásticas, las estructuras de la sociedad, la guerra, etc. De esta forma se ve el hombre a sí mismo; pero no como un ser definido y cerrado, sino como un ser que puede convertirse en otros. Los mitos nos dan noticia de esto. En ellos, todo puede convertirse en cualquier otra realidad. Las piedras pueden trocarse en hombres; éstos pueden transformarse en árboles. Los hombres pueden convertirse en animales o llegar al firmamento convertidos en astros y constelaciones. El hombre es aquí el eslabón de un conjunto mágico en el cual cada realidad que vemos es la concreción de una realidad más profunda, en la cual volverá a disolverse.

En contraposición, recordemos la concepción de la vida que viene determinada por la ciencia empírica, vista en su forma más unilateral, a saber, la materialista. En ella se deja de lado cuanto signifique «misterio». Este no es considerado como lo que es, como una dimensión de la existencia, sino es equiparado a lo que aún no se conoce críticamente. Lo que vale es sólo el entendimiento y la investigación exacta, regida por un método propio. Los acontecimientos del mundo son reducidos a procesos inteligibles de modo racional. Las ideas que no puedan ser reducidas a tales procesos son consideradas como supersticiones, como un riesgo para la tarea que tiene que hacer el hombre y, según la situación política, como un reaccionarismo hostil. El hombre aparece aquí como un fenómeno perfectamente explicable, en cuanto a su existencia y su esencia, por las ciencias naturales. Lo que la antigua mentalidad designaba como «alma» tiene que ser reducido a tendencias, y éstas, a su vez, a procesos químico-biológicos. El «espíritu» es un especial complejo funcional, determinado sobre todo sociológicamente, que se basa, a su vez, en tendencias y procesos químicos. Las ideas y experimentos mediante los cuales se escinden y aíslan las funciones del pensamiento como si fueran algo mecánico —me refiero a lo que llamamos cibernética— adquieren un sentido simbólico. La expresión última de la actitud interior de esta concepción sería el tecnicismo, según el cual todo lo que se llama «hombre» sería elaborado de una manera perfectamente técnica a base de una teoría perfectamente racional. Se expresaría así, al mismo tiempo, la voluntad de dominar perfectamente a este tipo de hombre y ponerlo a disposición del Estado, que se presentaría, por su parte, como la máquina humana de más alto rango.

Una imagen peculiar del hombre es la que se apoya en la teoría de la «evolución». Este concepto tiene, en primer lugar, un aspecto biológico, y se refiere a ese movimiento de transformación que se ve en la tierra a través de la sucesión temporal de diversas formas de vida; movimiento que es esencialmente un progreso desde formas de vida más simples a otras más ricas y capacitadas, es decir, a formas de vida superiores. Dicho concepto presenta, además, un aspecto histórico, consistente en afirmar que, en lo humano,

prosigue ese movimiento y da lugar a un progreso hacia una vida cada vez más libre, más valiosa, más feliz y eficaz. El hombre logra su sentido pleno si se concibe a sí mismo como un eslabón de ese movimiento y está dispuesto a elevarlo a niveles superiores. Esta concepción puede tener un carácter mitológico-heroico, como por ejemplo en Nietzsche, según el cual del hombre tiene que surgir un ser que se halle tan por encima de él como se halla él por encima de su nivel biológico precedente, el animal. La esencia de su *ethos* radica en la voluntad de considerarse uno a sí mismo como algo que tiene que sucumbir para que exista lo superior. Lo que Nietzsche descubre en las ascensiones y renacimientos míticos, la teoría comunista cree poder deducirlo del conocimiento exacto de las normas que supuestamente rigen el movimiento del devenir. A su entender, lo decisivo no es el individuo heroico, sino la totalidad de los hombres y las leyes que determinan tanto su convivencia como su rendimiento conjunto. Cada fase histórica logra su sentido en la medida en que —a base de pasos infinitamente pequeños e infinitamente numerosos— se supera a sí misma pasando a la superior, y contribuye así a que todas aboquen a un estado definitivo de perfección y felicidad general, que, francamente y a pesar de su aparente racionalidad, presenta un carácter totalmente utópico, o incluso irracional-mítico.

La imagen del hombre propia del panteísmo procede de intensas experiencias. Lo que impulsa esta concepción es el sentimiento de la conexión de las cosas; pero va más allá de ese sentimiento y descubre tras la diversidad de las cosas, de los acontecimientos y contextos algo último y peculiar: lo divino, lo absoluto. Esta realidad absoluta se halla de por sí en movimiento, ya que aspira a su propia realización. «En el principio» es inconsciente de sí misma e impotente. Está sumida «en el sueño», como dice Hölderlin, que piensa como Hegel, su amigo de juventud. Por necesidad interior pone frente a sí lo «otro», aquello que ella no es: el mundo. En éste y al distinguirse de él, llega a tomar conciencia de sí misma. Pero después se dirige hacia este mundo, penetra en él y se expresa en el mismo: el resultado es la historia. Esta impulsa la sucesión de los diversos estados del mundo, siempre de forma tal que surja un estado y se consolide;

luego, la insuficiencia del Espíritu del mundo se hace manifiesta en él y hace que ese estado desencadene a partir de él mismo su contradicción, como cuando una inclinación netamente metafísica se transforma de repente en una tendencia empírico-crítica. Después, estos dos estados se compenetran mutuamente y se combinan para constituir otro estado nuevo, que sigue a su vez hacia adelante. El sentido de todo este acontecer reside en el impulso interior que lleva al «Espíritu del mundo» a tener una conciencia de sí cada vez más clara; a sentir la insatisfacción en que se encuentra todo lo limitado respecto a su propio carácter de absoluto y a avanzar hasta el siguiente nivel, dando por supuesto que cada paso de este movimiento supone un aumento de valor, es decir, significa «progreso». Ahora bien, el hombre es el ser en el cual el Espíritu del mundo penetra no sólo en forma de figuras de realidades objetivas, sino también en forma de interioridad y subjetividad. En el hombre, el Espíritu del mundo consigue hacerse tan consciente de sí que, mediante sus pensamientos, su libertad, sus decisiones y su obra cultural, se encuentra por así decir a sí mismo. El proceso culmina cuando el hombre, consciente de ser espiritual y con la libertad que le da el actuar responsablemente, dice «yo» y actúa. Con ello descubre su identidad con el Espíritu del mundo o, mejor dicho, el Espíritu del mundo llega en él a descubrirse a sí mismo.

Hay una imagen del hombre que parte del aspecto de necesariedad que presenta la existencia humana. Para ella sólo vale aquello que, patentemente, no podría ser de otra manera. Lo que no ostenta ese carácter necesario es accidental, es un estorbo, incluso apariencia. El que piense que existe algo no necesario indica que todavía no se ha hecho cargo de las interrelaciones que todo lo vinculan. No ha llegado todavía a tener una visión de los hechos en su totalidad y no se ha planteado con suficiente exactitud el problema del de dónde y el porqué. Tan pronto como lo hace, entiende que todo cuanto existe es como tiene que ser; que todo lo que ocurre, ocurre con una necesidad ineludible. Lo esencial y lo predominante en la existencia es la «ley». Lo que recibe el nombre de individualidad indeducible, originalidad creadora, libertad y gracia en realidad

no existe. Son nociones auxiliares que se utilizan mientras no se han encontrado todavía las auténticas; son apoyos de los que el hombre necesita mientras no es todavía lo suficientemente fuerte para enfrentarse con lo único que existe, que es la necesidad. El hombre mismo es, a su vez, un producto de esa necesidad: en primer lugar, de la necesidad físico-química; después, de la biológica; luego, de la sociológico-económica y, por último, de la intelectual-cultural. Todo cuanto ocurre en su vida individual tiene que ocurrir; lo mismo que todo cuanto ocurre en la historia universal tiene asimismo que ocurrir. El mismo es un punto de confluencia de las causalidades del mundo, y es tarea suya reconocerlas y afirmarlas. El *ethos* del hombre auténtico culmina en la convicción del total determinismo de todo acontecer, en una actitud espiritual de entrega al mismo; no sólo lo padece, sino que lo quiere; y, al obrar así, comprende claramente que este querer es, a su vez, una resultante de las correlaciones que se dan en ese momento.

La imagen del hombre propia del Existencialismo radical se halla en total contraposición respecto al determinismo de cualquier especie, desde el más burdo hasta el más sutil. Para el existencialismo, lo que existe no tiene ni orden ni sentido. Leyes naturales, órdenes sociológicos, consecuencias culturales no son más que nociones auxiliares; coordenadas que el hombre traza sobre una realidad que, en verdad, es un mero caos. Esta idea se inicia en Kant, en una forma aparentemente rigurosa y objetiva. Todo lo que significa «orden» lo atribuye él a la estructura del entendimiento, que sobre lo desconocido, sobre lo en sí mismo subsistente, sobre «la cosa en sí» tiende una red de formas, y da lugar así al conjunto ordenado que recibe el nombre de «naturaleza». Pero mientras Kant eleva esta concepción, al verla desde el punto de vista de la razón práctica, a un nivel de rango superior, el curso del pensamiento posterior la va diluyendo de forma cada vez más clara. Ya Nietzsche califica el orden —tomando esta palabra en el sentido más amplio— como la obra soberana del hombre, con la que impone su propia voluntad al ser. El existencialismo de los últimos decenios hace del hombre un ser que no está elevado a una libertad absoluta, sino condenado a ella. Este hombre

sabe que nada tiene sentido; que todo es absurdo. Los sentimientos que corresponden a estas realidades son el hastío y la desesperación. De modo que su terrible tarea no consiste en sacar la consecuencia del suicidio, sino en seguir existiendo con una valentía carente de fundamento. En este mundo no hay nada válido; el hombre tiene que decidir constantemente rectificaciones, de una vez para otra. Ni siquiera su propio ser está determinado en el mundo; eso es algo que el hombre tiene que establecer continuamente. Arrojado al vacío y al caos, en cada instante tiene el hombre que crearse a sí mismo en un acto de desesperada libertad.

Distinta radicalmente de la existencialista es una concepción elaborada en tiempos de un alto grado de cultura. Según ella, hombre auténtico es el extraordinario, el creativo, el que es singular en cada momento. En el apogeo de la cultura griega es considerado sólo como hombre verdadero el hombre noble, el que crece bajo condiciones excepcionales, el que se ha desarrollado y formado en todos los órdenes y sentidos. La multitud de personas inferiores a él tienen que ahorrarle todo esfuerzo que le suponga un obstáculo y una carga, de modo que no tenga otra cosa que hacer sino dirigir el Estado y hacer la guerra. A través del proceso del *agón,* la lucha competitiva que caracteriza a toda esta cultura, se realiza una selección constante con vistas a lograr el supremo nivel de lo extraordinario. Esta mentalidad vuelve a aparecer en el Renacimiento. Se aplica al hombre «divino», al hombre de Estado genial, al artista creador, al filósofo de corte idealista que penetra en las cuestiones últimas. Vuelve a ser determinante en el Clasicismo alemán; Goethe eleva esta concepción a la categoría de norma; lo que realmente vale es «la personalidad». Esta personalidad requiere una constante labor de autoperfeccionamiento, de forma que el hombre llegue a convertirse en una obra de arte, cuyo sentido reposa en su propia perfección. Para esta concepción, ser hombre es un valor aproximativo. Se realiza del todo en el individuo sobresaliente, que es tanto un don del momento histórico como un resultado del esfuerzo personal. Su existencia es difícil, hasta peligrosa, ya que las normas que la rigen son valores no comunes, la nobleza, el honor, etc. Estos valores someten a quien se obliga a

ellos a constantes y supremas exigencias. Por eso, esta existencia tiene que ser elegida de forma renovada; debe ser realizada a través de un esfuerzo ininterrumpido y una lucha constante. Cuando se realiza, da sentido a todo. El resto de los mortales son hombres sólo de modo aproximado. La Antigüedad tuvo el descaro criminal de tomarlos sociológicamente como esclavos o como ilotas. En la Edad Moderna se elabora el concepto de «masa», de los muchos —demasiados— que tienen que soportar el peso de la propia existencia, cuyo sentido consiste en hacer posible el surgir del gran individuo aislado, el «único», como dice Max Stirner. La idea de personalidad establece el criterio —en cada época histórica y en el conjunto de la existencia humana—, en orden a la formación del individuo fuera de serie.

Contra este modo aristocrático de pensar se rebela todo lo que se denomina «revolución»; la rebelión de los muchos contra los pocos; de los hombres de tipo medio contra los excepcionales; de los privados de derechos y los oprimidos contra los señores. Surge así la convicción de que hombres auténticos son los muchos, mientras que los excepcionales son parásitos y explotadores. El destino de la humanidad no se decide en las cumbres privilegiadas, sino en la amplitud y profundidad de la existencia de los muchos. Ahí actúan las fuerzas nucleares de la historia, y la tarea cultural consiste ante todo en sacarlas a la luz. Que con ello las individualidades altamente desarrolladas y su cultura se van a pique es algo necesario y justo. Si realmente tienen que darse existencias excepcionales, será sólo a partir de una profunda comprensión de lo que es posible para los muchos y exigido por ellos. La actividad más valiosa y auténtica consiste en el servicio a aquello que interesa a todos. Es de verdad grande el que sabe mejor que los demás lo que todos necesitan, entregándose por entero a la tarea de conseguirlo. En esta imagen del hombre, lo que propiamente cuenta es el todo, entendido —según cada situación histórica— como «el pueblo», en la Revolución francesa; como los trabajadores manuales, en las luchas sociales del siglo XIX y comienzos del XX; por último, como la masa, en el sentido otorgado por las ciencias naturales, la sociología y la técnica. La masa es la que realiza el sentido de la humanidad. El garante de

la existencia de los muchos es el Estado, visto no como creación y base operativa de individualidades poderosas o de grupos reducidos, sino como elemento configurador de la vida de los muchos; como síntesis de todos los impulsos, necesidades, fuerzas y valores que están dispersos en la masa, pero no han llegado en ella a hacerse efectivos. El Estado los eleva al plano de la conciencia, los ordena y los hace capaces de actuar. Con ello, la masa, que anteriormente no era más que material de la historia, se convierte en sujeto de la misma. Pero el progreso de la historia se dirige a hacer desaparecer también, paulatinamente, ese Estado, para que la multitud humana pueda desarrollarse a partir de sí misma, como un gigantesco ser vivo.

Podrían describirse otras imágenes relativas al modo que tiene el hombre de concebirse a sí mismo; y, al hacerlo, habría que preguntarse si se trata de estructuras básicas originarias o bien de derivados de las mismas. No podemos seguir analizando este tema.

Hay que hablar todavía de una «concepción» que es sin duda la más difundida, a saber —para decirlo de modo paradójico—, la de aquellos a quienes les falta toda concepción de la existencia, pero se han instalado en la situación concreta. Son los llamados «realistas», para quienes la existencia se reduce a lo que ellos encuentran en su reducido ámbito vital, y lo soportan con todas sus paradojas, enredos y fealdades. El hombre es para ellos un ser sumamente vejado y amenazado, al que acosan influjos múltiples que ellos ni comprenden ni tratan tampoco de comprender, antes se contentan con fórmulas generales, como «la vida es así», «los hombres son de esta manera», «las autoridades actúan siempre de esta forma», etc. Mientras la fe y la comunidad religiosa están vivas, surgen de ellas ciertos elementos que dotan la vida de orden y sentido, y dan lugar a la imagen de una existencia consistente, que, pese a todo, se desarrolla mediante la realización de auténticos valores. En la medida en que aquéllas desaparecen, se manifiesta cada vez con más vigor la insuficiencia y la trivialidad de esta falta de una concepción de la vida. El hombre que la padece se reduce a superar las dificultades de cada día, a ganar y disfrutar; a satisfacer ambiciones más o menos mezquinas;

adquirir cierta formación empírica de tipo medio; adoptar formas de conducta con las que ir tirando sin perjudicarse mutuamente... Se trata de una imagen del hombre que aparece en todos los períodos de la historia. Es, por un lado, superficial; y por otro, está marcada con cierto acento trágico. Se eleva a regiones superiores cuando el sufrimiento se apodera del hombre, y éste no lo elude, sino que lo acepta; cuando surge un verdadero amor, una verdadera amistad; cuando se aprovechan las cualidades para algo más que ganar dinero y realizar el tipo de trabajo que responde a las mismas; cuando en las tareas de ayuda mutua no se limita uno a resolver los problemas inmediatos. Y sin olvidar cuando entra en acción esa actitud que llamamos «humor», y que toma la existencia tal como es; que renuncia a transformarla, porque no puede cambiarse; pero la ama y consigue, a pesar de todo lo que en ella hay de desordenado y feo, esbozar una sonrisa.

¿No resulta extraño, mejor dicho, inquietante que el hombre pueda interpretar su existencia de formas tan distintas como vemos que sucede, si lo que quiere es interpretarse a sí mismo? Y no se trata de distintos puntos de vista, pues estas concepciones de la vida no son meros aspectos de un mismo conjunto. Ni son meros grados de comprensión que paso a paso van penetrando en profundidades cada vez mayores, pero permanecen iguales en cuanto al sentido básico. Aquí estamos ante diferencias esenciales, no reducibles a un denominador común; más aún, son contradicciones que se excluyen mutuamente. ¿Cómo puede ser esto?

Si no se quiere considerar al hombre como un ser que cambia su naturaleza o constituye en sí mismo un manojo de estructuras que se contradicen entre sí, no se puede dar a la pregunta planteada más que una respuesta: el hombre es algo que no puede ser comprendido únicamente desde sí mismo. No es un mundo clausurado sobre sí, con un punto de salida y de llegada intrínseco a su propio ser; se halla referido a «algo distinto», y su interpretación resulta incompleta, torcida y contradictoria en la medida en que prescinde de este punto de referencia. Eso «otro» a lo que está referido es el Dios que da testimonio de sí en la Revelación.

Esta relación no es discrecional en el sentido de que, si el hombre quisiera, podría ser religioso, y, si no lo quisiera, no; que, si sintiera necesidad de ello, pudiese introducir a Dios en su concepción del universo, y, en caso contrario, no, resultando que en ambos casos seguiría siendo completo en cuanto hombre y siendo él mismo, sólo que con un estilo de vida distinto. Ocurre, más bien, que Dios es de tal modo esencial al hombre que —con las necesarias limitaciones— debe decirse que el hombre es él mismo «más» Dios. No es posible tomar al hombre por separado; siempre está Dios implicado. La mención que se hace del hombre es verdadera o falsa si en lo que se dice se hace valer o no esa implicación de Dios en la vida humana.

La determinación fundamental del modo de existir del hombre, o sea, la categoría básica de su existencia es la categoría del «de dónde» y «a dónde». El hombre no se asienta en sí mismo; no se desarrolla a partir de sí ni se tiene a sí mismo o a otra creatura como meta o punto de referencia; está referido a Dios y viene de El. Tan pronto como se intenta concebir al hombre como un ser que proviene tan sólo de sí, o de la naturaleza, o de la pura historia, se falsifica su imagen, pierde su punto de referencia, se tuerce, se desmorona.

De ahí la importancia de la Revelación para el conocimiento del hombre. Pone de manifiesto a Dios, a quien el hombre está referido, así como el tipo de dicha relación... Ante todo nos dice que el hombre fue creado. No fue producido por un proceso natural, sino puesto en la existencia por la libertad soberana de Dios. Esto significa algo decisivo para el modo como existe el hombre: existe a partir de ese origen. Su conciencia está en orden y su actitud es la adecuada si —entendido esto como determinación básica— se acepta a sí mismo siempre como procedente de Dios.

Dios quiso que el hombre sea persona. Esto significa que Dios no lo creó mediante un acto de modelación que lo configurase como un objeto, sino mediante una llamada. El hombre en una relación yo-tú que va de Dios a él y de él a Dios. Existe esencialmente merced a esa relación, quiéralo o no. Esto lo sabe su inconsciente, en la forma como el inconsciente sabe. Si su conciencia rechaza este

conocimiento, se produce una contradicción del hombre consigo mismo. La historia se desarrolló «entre» Dios y el hombre —si se puede mencionar ambos términos así, en un mismo plano—. El hombre no existe por ser supuestamente el último eslabón de un proceso natural, sino por una llamada personal que determina todo su ser. A este ser así llamado Dios le confió su mundo, según hemos visto. El mundo no es «naturaleza» en el sentido moderno de la palabra; no es algo que exista de forma absoluta, subsista por sí mismo y pueda ser concebido en función de sí, sino que es «obra». Fue creado libremente por Dios y, por consiguiente, es propiedad suya. No existe una naturaleza sin dueño, tierra de nadie en la cual una relación de propiedad sólo pueda darse mediante una apropiación por parte del hombre. Ese concepto es ya, en sí, ateísmo. El mundo es propiedad de Dios. Esta propiedad se la confió El a los hombres. De modo que el hombre responde de ella.

Si se emplean aquí categorías personales al hablar de la concepción del mundo y la relación con él, no es un modo primitivo de pensar, ni un lenguaje de ficción, ni mitología, sino pura verdad. Es importante tomar conciencia de cómo pudo surgir el pensamiento relativo a la autonomía de la naturaleza: esto fue posible porque Dios creó el mundo con tal maestría creadora, le concedió un modo auténtico de ser con tan soberana generosidad que pudo dar lugar al malentendido de que el mundo era lo dado de modo absoluto, lo normal y evidente, justo «la naturaleza» en el sentido moderno de la palabra. Pero la naturaleza es obra y propiedad de Dios. El comportamiento del hombre respecto a este hecho fundamental constituye el contenido de la historia. La historia recibe su carácter absolutamente decisivo en cuanto Dios entra en ella. Y «entra» no en el sentido de una evolución panteísta-idealista, de un Espíritu del mundo que se autodespliega, sino, como queda dicho, de forma libre, con un tipo de existencia personal, en el hombre-Dios.

Con ello se pone de manifiesto algo esencial para la imagen del hombre. Estaba ya claro de antemano que éste no puede ser entendido como producto de un proceso natural, sino que su existencia, tal como es hoy, arranca de

una decisión histórica: la rebelión contra Dios. Ahora resulta del todo patente cuán en serio toma Dios al hombre; tan en serio que permite que su destino le afecte a El mismo; hasta tal punto que lo hace suyo en Cristo.

La importancia que Dios atribuye al hombre es de tal índole que por este hombre asume El el destino de Redentor. Ningún mito, ningún tipo de autoexaltación, por grande que sea, ha podido nunca adivinar tal importancia. Todas las apoteosis heroicas y las absolutizaciones del hombre se han debido al desconocimiento de Dios; al hecho de haberlo reducido a alma de la naturaleza, a espíritu del universo, o haberlo eliminado sin más. Ningún mito ni filosofía, mientras han discurrido con lucidez, han tenido el atrevimiento de decir que Dios es el que es, el Ser soberano, personal, libre, que no tiene necesidad de lo finito y toma al hombre tan en serio, como hemos visto. No se han atrevido por la sencilla razón de que no es imaginable por el hombre.

Así es como la Revelación muestra al hombre, así presenta su destino. Ahora bien, cómo se desarrolla ese modo de ser humano en particular —según los distintos países, las condiciones y los niveles históricos, los respectivos acontecimientos de la historia— es ya un asunto de realización concreta. Pero siempre se repiten en cada caso esas determinaciones básicas. El hombre es así, quiéralo o no. Puede negarlo, puede reducirse a mero ser natural; puede ensalzarse hasta constituirse en señor autónomo; puede negar a Dios y considerar el mundo como la única naturaleza real; nada de esto cambia lo dicho. El hombre es definido siempre a partir de Dios. Si niega a Dios, su negación le define como aquel que se encuentra en rebelión y falsedad. Desde los tiempos del Renacimiento se observa una tendencia cada vez más amplia y decidida a suprimir las categorías básicas de la esencia y la existencia del hombre: la relación «de Dios hacia él» y la «de él hacia Dios». No se puede prever adónde conducirá esto. Ser cristiano significa ver claro en este asunto y orientar la propia vida en función de ello.

LA CONTINUACION DE LA OBRA DE CRISTO EN LA HISTORIA: LA IGLESIA

LA PRIMERA SITUACION

DEBEMOS preguntarnos ahora de qué manera entró la acción salvífica de Dios en la historia; o, dicho con mayor precisión, dado que la encarnación misma significa, de por sí, el ingreso existencial del Dios supramundano y eterno en la historia terrena-temporal, hemos de preguntarnos de qué manera la acción salvífica apeló a la historia y la desafió a dar una respuesta. Para ello, parece importante subrayar la primera situación en la que tuvo lugar este llamamiento y la primera respuesta que se dio al mismo y distinguirla de las situaciones posteriores. Es posible que no se vea con suficiente claridad la importancia de este problema. Pero la comprensión de la historia cristiana pende en buena parte de que esto ocurra.

No es fácil hacerlo, y la dificultad —prescindiendo del misterio divino del acontecer salvífico— estriba en que se requiere para ello una apertura psicológica que resulta difícil, pues el relato bíblico procede de una manera objetiva: ocurrió esto..., hizo aquello..., se comportó así y así... No obstante, encontramos a veces imágenes y conceptos que posibilitan una penetración psicológica; bien entendido que se trata aquí de una psicología de carácter peculiar, que no reduce a algo natural-mundano los acontecimientos y acciones en cuestión, antes los entiende a la luz de los principios y realidades que llevan en su base. Estamos, pues, ante una «psicología teológica».

En el primer capítulo del Evangelio de san Marcos se lee: «Después que Juan fue preso, vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios y diciendo: Cumplido es el tiempo, y el Reino de Dios está cercano; arrepentíos y

creed en el Evangelio» (Mc 1,14-15). En estas concisas frases se afirman tres cosas importantes. La primera, que «el tiempo» está «cumplido»; la segunda, que el contenido de la hora, del *kairós* santo, consiste en que «el Reino de Dios está cercano»; la tercera, que el cumplimiento de esta hora, es decir, la realización de la salvación pende de que los oyentes «se arrepientan», es decir, cambien de actitud y crean en el mensaje de salvación. Pero no ocurrió así; su actitud siguió siendo la misma y no se creyó en el mensaje. Así llegó el momento en el que Jesús vio que se había perdido «la hora» y la salvación tenía que recorrer el camino del «Siervo de Dios».

La expresión «Reino de Dios» quiere decir algo cuya riqueza de significado supera toda afirmación. Las alocuciones de Jesús la ponen de manifiesto desde puntos de vista siempre nuevos. Implica perdón de la culpa humana y renovación de la existencia merced a la directa actuación del poder divino del Espíritu; proximidad del Dios vivo y buena disposición del hombre; relación interpersonal, que se expresa en los términos «paternidad de Dios» y «filiación del hombre»; consiguientemente, nuevas relaciones de los hombres entre sí, es decir, fraternidad de los hijos de Dios, amor y paz. Una trama vital que es plenitud divina de sentido, pero, al mismo tiempo, *dynamis* que hace efectiva dicha plenitud; llamamiento que ordena, y al tiempo, luz y fuerza que posibilitan su realización.

Esta trama vital puede y debe hacerse ahora realidad. El llamamiento de Jesús es *kérygma;* proclamación de que el Reino llegará; invitación a prepararse para él y promesa de que la gracia capacitará al hombre para ello. Pero aquí parece ser necesaria una distinción. Si se comparan las distintas declaraciones, se encuentra un doble sentido en la palabra de Jesús relativa a la «llegada» de la realización histórica del Reino. Está, por un lado, la llegada al final de los tiempos, en el juicio y en la irrupción de la eternidad. Cuándo sucederá esto sólo lo sabe el Padre, que gobierna el mundo (Mt 24,36). El segundo sentido alude a un acontecer dentro de la historia, en proximidad inmediata con la existencia temporal de Jesús, a saber: la apertura respecto a la intención profunda de la Redención, la disposición para la obediencia

y la fe iluminada; actitudes merced a las cuales la historia se hace cristiana. La llamada de Jesús no quiere suprimir nada de lo que tiene que ocurrir al final de los tiempos, pero tampoco nada de lo que significa decisión presente. Todo debe darse en una atmósfera de apertura y buena disposición, que significa una pre-decisión que luego ha de realizarse en cada caso particular. Se puede ver en ello una analogía de la importancia que tuvo la confirmación de los primeros padres en la fe y la obediencia para la decisión de los sucesores y la persistencia del Paraíso como condición de partida de la historia. Sólo mediante un supuesto de este tipo parecen esclarecerse las múltiples manifestaciones de Jesús sobre la venida del Reino.

La Redención, vista desde Dios, se realiza ya con la venida del Redentor. Pero debe ser realizada también por el hombre, en el sentido inmediato de que el mensaje es escuchado; se acoge la mano que guía; el yo divino que llama es acogido por el yo humano que responde, y se produce un acuerdo. Lo peculiar de la primera situación consiste en que el oyente es llamado inmediatamente a participar en la realización concreta del primer acontecimiento redentor. Este se realiza plenamente cuando el hombre llamado cree y coopera.

Esto resulta claro de forma impresionantemente inmediata cuando los primeros discípulos oyen la llamada y responden afirmativamente: «Caminando a lo largo del mar de Galilea, vio a Simón y a Andrés, hermano de Simón, que echaban las redes en el mar, pues eran pescadores. Y Jesús les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. Al instante, dejando las redes, le siguieron. Y continuando un poco más allá, vio a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan, su hermano, que estaban también remendando sus redes en la barca, y los llamó. Ellos luego, dejando a su padre, Zebedeo, en la barca con los jornaleros, se fueron en pos de El» (Mc 1,16-20). El espíritu de esta escena destaca por su viveza. A los llamados no se les propone una doctrina. No se les dice: Creed en Dios en este o aquel sentido; figuráoslo de tal y de cual manera; aceptad tales y cuales enseñanzas y convertidlas en convicción propia; antes se dice con toda sencillez: Venid conmigo. Haced lo

que podáis para que se dé en vosotros la respuesta humana al que ha venido.

La realidad del acontecimiento redentor no alcanza toda su densidad en el hecho de que la predicación y la llamada de Cristo se dirige a «los hombres», en general, o «al alma que busca la salvación», como sería el caso de un maestro de sabiduría o del fundador de una «religión», sino en el hecho de que esa realidad es histórica en el más estricto de los sentidos, ya que continúa el acontecimiento salvífico del pasado, iniciado con Abraham y Moisés.

Con el rigor que caracteriza toda su vida, Jesús se limita al pueblo que se había comprometido en una Alianza con Dios en el Sinaí, pero representaba a la humanidad. Durante su predicación nunca abandona Palestina, y algunos episodios —por ejemplo, el encuentro con el centurión romano (Mt 8,5ss)— indican hasta qué punto es consciente de esta restricción. El primero —no sólo temporalmente, sino en el orden de la Salvación— que es llamado y tiene que responder es el pueblo de la Alianza. Debe escuchar y obedecer, comprender lo que ocurre y colaborar, acoger al que viene y seguirle.

Sólo cuando se comprende esto, se capta la profundidad de los relatos evangélicos: la acción salvadora del que ha venido necesita la inmediata cooperación del hombre para alcanzar su cumplimiento. Porque no se trata aquí del descubrimiento de unas enseñanzas metafísicas o de unos valores religioso-morales abstractos, sino de una acción de Dios. La fe bíblica apunta al hecho de que Dios ve al hombre con simpatía —de una forma que ha de ser aquí aclarada—, se dirige a él y actúa con vistas a él. De igual manera que dicha fe concibe el devenir del mundo no como el cumplimiento de leyes naturales fundadas en sí mismas sino como una acción de Dios realizada con plena soberanía, reconoce también la obra por la que Dios salva al mundo rebelde como una acción que viene de la eternidad, pero se consuma en la historia. Dios entra en la vida de este determinado pueblo, lo llama y lo exhorta a «conocer la hora», a conocer lo que ha de ocurrir ahora y cooperar en el desarrollo de este acontecimiento. Pero hacer eso presupone la *metánoia,* la disposición a ir más allá de las propias

ideas acerca del Mesías y su Reino, y recibir de El los criterios de vida. Dice san Lucas: «Así que estuvo cerca, al ver la ciudad, lloró sobre ella, diciendo: ¡Si al menos en este día conocieras lo que hace a la paz tuya! Pero ahora está oculto a tus ojos» (Lc 19,41-42). Y san Mateo aduce las razones de esa expresión: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste!» (Mt 23,37).

La aceptación y la cooperación no tienen en todas partes la expresividad plástica que presentan en aquellos a quienes Jesús dice: «Seguidme». De ordinario, la aceptación y la cooperación discurren por los caminos que traza la vida del sujeto en cuestión: vida y familia, vecindad, profesión, etcétera. Pero son siempre concretas: ¡tú... aquí... hoy!... Son llamados en primer lugar los responsables religiosos de la Alianza: los que desempeñan una función de magisterio y gobierno en el pueblo. Lo son, además, todas las personas del pueblo, especialmente cuando faltan los altos responsables. Si se da la respuesta requerida, la fe efectiva, la aceptación del que ha venido y la obediencia a su palabra en la situación dada, puede «llegar» el Reino de Dios, comprendida esta expresión en la primera de las dos acepciones antedichas, es decir: como decisión previa a la futura decisión definitiva de la parusía y el juicio.

En el relato del Evangelio de san Marcos sobre el tercer anuncio de la Pasión, todo parece hacerse transparente: «Iban subiendo hacia Jerusalén; Jesús caminaba delante, y ellos iban sobrecogidos y le seguían medrosos. Tomando de nuevo a los doce comenzó a declararles lo que había de sucederle: Subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de El y le escupirán, y le darán muerte, pero a los tres días resucitará» (Mc 10,32-34). Jesús camina solo, delante de los discípulos, que estaban «sobrecogidos» por la situación, y los otros que iban con El se hallaban «medrosos». Ha sonado la hora de la terrible decisión: «Tengo que recibir un bautismo, y ¡cómo me siento constreñido hasta que se cumpla!» (Lc 12,50).

Señoras y señores: lo que aquí expongo es un intento de comprender en su contexto interno los acontecimientos de los años que van desde la primera aparición pública de Jesús hasta su muerte, contexto que se halla en un nivel más profundo que el que descubre el historiador cuando investiga los hechos, circunstancias, causas y tendencias que condicionan una decisión histórica. Este contexto es impulsado por las intenciones de Dios, tal como se manifiestan por la vía del Antiguo Testamento en el acontecer de estos años, y constituyen lo que Jesús designa como «la plenitud de los tiempos» y la llegada de «su hora». Dicho contexto constituye la historicidad más íntima de aquel acontecimiento. Mas parece que se lo tiene poco en cuenta, que se da el paso a lo conceptual-general con excesiva celeridad y se atiende demasiado poco al drama, mejor dicho, la tragedia que tiene lugar y es decisiva para todo el futuro.

Cuando la respuesta de los llamados tiene lugar como es debido, «llega el Reino de Dios». Es difícil decir lo que esto significa, pues no se realizó como hubiera podido realizarse. Es tan difícil como decir algo acerca de cómo se hubiera configurado la existencia del hombre si hubiese obedecido al primer llamamiento de Dios en el paraíso y la historia hubiera decurrido sin la traición del principio. Sólo podemos imaginárnoslo meditando cuidadosamente la imagen que nos transmite la Escritura de la primera existencia humana y de las posibilidades que albergaba... Algo parecido ocurre aquí. Qué repercusiones habría tenido la Redención y cómo habría «llegado» a nosotros el «Reino de Dios» no puede decirse directamente porque todo ha ocurrido de modo muy distinto. Pero, si queremos tener al menos una idea de lo que hubiera significado esa magnífica posibilidad, debemos tomar en serio lo que dicen los profetas acerca del Reino del Mesías. No debemos considerarlo como una desesperada proclamación apocalíptica de una época sin salida, sino como la afirmación de que el Dios vivo establece una cercanía especial con el mundo, mundo que no es una tierra extraña en la que tuviese El que justificarse ante los criterios de conducta naturales, sino que es obra suya. Dios es su Señor y puede llevarlo a cumplimiento cuando y como quiera.

Las grandes visiones de la segunda parte de la profecía de Isaías permiten vislumbrar un estado del mundo que tiene lugar cuando el Creador del universo, en una inmediata irrupción de su poder, toma el mundo en sus manos. Veamos, como un ejemplo entre muchos, el siguiente pasaje:

> «¡Levántate, brilla, Jerusalén, que llega tu luz;
> la gloria del Señor amanece sobre ti!
> Mira: las tinieblas cubren la tierra; la oscuridad, los pueblos;
> pero sobre ti amanecerá el Señor, su gloria aparecerá sobre ti;
> y caminarán los pueblos a tu luz,
> los reyes al resplandor de tu aurora.
> Echa una mirada en torno, mira:
> todos esos se han reunido, vienen a ti;
> tus hijos llegan de lejos, a tus hijas las traen en brazos.
> Entonces lo verás, radiante de alegría;
> tu corazón se asombrará, se ensanchará,
> cuando vuelquen sobre ti los tesoros del mar
> y te traigan las riquezas de los pueblos».
>
> (Is 60,1-5).

El pasaje no dice nada concreto. Hace presentir una situación; una situación del hombre y del mundo en la que está próxima la realización de la voluntad divina. Y ello no de manera fatigosa, por medio de la razón y el trabajo, sino como obra de la benevolencia divina regida por un poder pneumático.

Un segundo punto de apoyo para poder reflexionar sobre lo indicado nos lo brinda el relato de los *Hechos de los Apóstoles* acerca del acontecimiento de Pentecostés. Se lee allí: «Al cumplirse el día de Pentecostés, estando todos juntos en un lugar, se produjo de repente un ruido proveniente del cielo como el de un viento que sopla impetuosamente, que invadió toda la casa en que residían. Aparecieron, como divididas, lenguas de fuego que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo; y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según el Espíritu les otorgaba expresarse... Todos, fuera de sí y perplejos, se

decían unos a otros: ¿Qué quiere decir esto? Otros, burlándose, decían: Están cargados de mosto. Entonces se levantó Pedro con los once y, en alta voz, les habló: Judíos y todos los habitantes de Jerusalén, apercibíos y prestad oídos a mis palabras. No están éstos borrachos, como vosotros suponéis, pues no es aún la hora de tercia; esto es lo dicho por el profeta Joel: Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán...» (Hech 2,1-4.12-18).

Este acontecimiento es interpretado a menudo sin el debido rigor. Es analizado, además, con conceptos inadecuados, propios, por ejemplo, de una profunda conmoción religiosa. Lo que en realidad se pone aquí de manifiesto —y de lo cual corresponde hablar— es la proximidad del Espíritu Santo, que se apodera de la vida del hombre —conocimiento, sensibilidad para los valores, actitud interior—, la transforma y, como se dice en el libro primero de Samuel, «hace de él un hombre distinto» (10,6). Una vez más, esto no significa una irrupción de lo extraño en el mundo natural, ya que éste no es «naturaleza» en el sentido moderno; de serlo, habría que prescindir de todo lo extraempírico. Pentecostés significa la irrupción del mismo poder divino que creó el mundo en el principio y ahora lo eleva a una nueva creación. Sólo que —y en esto estriba la inconcebible tragedia— la posibilidad del primer *kairós* (el pueblo será conmovido por el que ha venido y por su Espíritu; desde ese centro de fervor se irradiará tal entusiasmo a todo el mundo y surgirá un nuevo estilo de existencia humana, un nuevo *eón)* se vio frustrada, tan frustrada como el paraíso a causa de la rebelión primera. En cierto sentido habría que hablar de un «segundo pecado original», que el racionalismo, el psicologismo y otras formas de pensamiento hacen desaparecer, como hicieron con el primero.

Esta forma como podría y debería haberse llevado a cabo históricamente la acción divina de la Redención no llegó a realizarse. El hecho de que esta rebelión no fuese considerada como una decisión definitiva constituye la expresión más profunda de la intención redentora de Dios y la actitud obediente de Cristo; como es la expresión última del amor de Dios el que éste no dejara al primer hombre

abandonado a las consecuencias de su acción. Lo «normal», por así decir, habría sido que el hombre hubiera perecido en tal acción. Pero Dios lo sostuvo. Es verdad que el mundo libre de la gracia y el amor se transformó en este otro en el que ahora hay que sufrir la culpa, el mundo de la devastación y de la Redención que en él se lleva a cabo. Pero la voluntad salvadora de Dios no consiente tampoco que la segunda rebelión se convierta simplemente en una decisión definitiva, sino que considera esa acción rebelde, el rechazo del Mesías, que culminó en el proceso y el asesinato legal consumado en Jerusalén, como determinante de la forma en que se desarrollará ahora la acción redentora. A partir de ese momento, la cruz es la salvación.

Este hecho precede a toda la historia siguiente de nuestra salvación, así como la rebelión del primer hombre precede a la historia del mundo. El camino que ha recorrido después la historia de la Salvación sólo se puede entender en definitiva a partir de aquí. Dios no es ni una idea abstracta ni un poder primordial mudo; es un ser personal. Es libre y apela a la libertad. Su obra es una obra de libertad que —permítase la expresión— puede «salir bien» si la libertad del hombre se ajusta a la voluntad divina. La forma concreta como se decide el hombre figura desde entonces como un elemento real en la historia de la Salvación.

Los Evangelios nos informan acerca del modo como el pueblo de la Alianza rechaza la aceptación del Mesías. Estos relatos —como todos los relatos evangélicos relativos a hechos y tramas de sucesos— son fragmentarios. Su finalidad no es ofrecer recursos para el conocimiento histórico de los acontecimientos y sus causas; son una proclamación, orientada a las circunstancias y finalidades propias de la misma. Con todo, de ellos se desprende claramente que el grupo determinante en el pueblo judío —los fariseos— se sitúa muy pronto contra Jesús y su mensaje. Son nacionalistas, conservadores, y tienen el poder fáctico. Se dan cuenta en seguida de cuán diferente es el espíritu de Jesús del suyo y de que su posición resulta fortalecida gracias a El. El otro partido influyente, el de los racionalistas y cosmopolitas saduceos, se mantiene reservado y no interviene sino tardíamente. Algo semejante puede afirmarse del partido de

los cortesanos, los llamados herodianos, personas que no conceden importancia alguna a las ideas y valores religiosos. Por lo que toca al pueblo, la posición que adopta es muy compleja. El poder salvador y milagroso de Jesús, en el que se renueva cuanto se había dicho de Elías, le produce la mayor impresión. Además, el pueblo percibe, como no puede ser de otra manera tratándose de una tradición tan intensa y religiosa, el poder pneumático de Jesús. Finalmente, siente que Este —a diferencia de «los escribas y fariseos», que despreciaban al pueblo llano— abriga hacia él sentimientos de amistad; Jesús proclama bienaventurados a los pobres, y otorga en el Reino de Dios plena igualdad de valor e incluso preferencia a los despojados de todo derecho. Por eso se abren de inmediato a su mensaje. Por otra parte, su idea del Mesías —especialmente en el largo período de pérdida del poder político desde las guerras de los Macabeos y la correlativa decadencia económica— se rebajó al plano de lo material y del poder terreno. Ven en Jesús al que los librará de la dominación extranjera, les proporcionará la plenitud de los bienes terrenos y llevará políticamente al pueblo de Israel a la cumbre de los pueblos. A ello se debe que lo que Jesús dice y es sufre en la comprensión del pueblo no solamente una banalización sino una falsificación. Debido a ello, se siente decepcionado en sus expectativas. Todo eso hace que, en un tiempo relativamente corto, la apertura inicial se anule. De modo cada vez más patente y activo se enfrenta a Jesús un grupo que ve definitivamente llegada su hora y, a través de la captura, el proceso y la ejecución del Señor en la cruz, consuma su rechazo.

Es significativa en este contexto la toma de posición del reducido grupo que llamamos «los discípulos». Se unen desde el primer momento en torno a Jesús. De entre ellos escoge éste a un grupo más reducido todavía, los apóstoles. Los considera como amigos, vive con ellos en una forma de comunidad semejante a la que unía a los antiguos maestros de la verdad con sus discípulos, los instruye a través de conversaciones constantes y les confía su propia causa. En el capítulo sexto de su Evangelio nos refiere san Juan cómo anuncia Jesús el misterio central de la comunidad que quiere instaurar, es decir, la Eucaristía, y cómo muchos de los del

sector más amplio de discípulos protestan contra este mensaje y, «desde entonces (...) ya no le seguían» (Jn 6,66).

No sólo esto; en el rechazo de la iniciativa salvífica de Dios tampoco falta, junto a todo lo que significa limitación, terquedad, intriga y astucia, el factor de la vileza. Así, los cuatro evangelistas relatan que uno de los del círculo más íntimo entrega al Maestro a sus enemigos, indicándoles cómo poder prenderle sin llamar la atención.

Dado que el proceso de la Salvación es existencial y no se apoya en lógica alguna intrahistórica o metafísica sino en la iniciativa personal de Dios y apela a la persona del hombre, el rechazo significa que no se realiza la intención primera de Dios. El modo como podría haber llegado el Reino de Dios —en forma de una apertura a la iniciativa divina de la que habría surgido el nuevo *eón*— se tornó así imposible.

Si nos es lícito proseguir con la imagen que se encuentra en el primer mensaje del Bautista y en el del mismo Jesús —«el Reino de Dios está cerca»—, esto quiere decir que esa realidad pneumática que es indefinible pero da fe de sí misma claramente y se llama «Reino de Dios» está detenida, por así decir, ante la puerta de la historia, ante la frontera de la realidad terrena. Su llegada no se hace imposible, sino que adopta otra forma. A partir de ahora, el Reino de Dios «llegará» en la medida en que el individuo, el grupo, la comunidad lo reclamen y lo reciban. A partir de ahora, la súplica «venga a nosotros tu Reino» es la súplica cristiana por antonomasia.

LA NUEVA SITUACION

¿Qué aspecto ofrece la nueva situación en la que la iniciativa salvífica de Dios dirige la historia cristiana? Se ha indicado lo que hay de negativo en ella: el rechazo del Mesías y sus consecuencias. Esto quedará para siempre en la situación cristiana como un factor que sigue influyendo en ella. Pero ¿qué es lo que en sentido positivo configura esta situación?

Por de pronto, el recuerdo de aquellos que en la primera situación encontraron a Jesús, oyeron sus palabras, presen-

ciaron sus obras, sintieron su ser. Es decir, ante todo, los apóstoles y discípulos, con su antigua capacidad de recuerdo, inimaginable ya para nuestro aturdimiento moderno. Los últimos capítulos de los Evangelios y los primeros de los Hechos de los Apóstoles muestran que todos están como paralizados por la sacudida experimentada, incapaces de comprender lo que ha ocurrido e igualmente incapaces de ver cómo han de seguir las cosas adelante. Los mismos Evangelios mostraron que no comprendieron el sentido de la existencia redentora de Jesús durante su vida. Así que todo está en ellos confuso, y únicamente el acontecimiento de Pentecostés «se lo enseñará todo» (Jn 14,26).

A la nueva situación pertenece también, de forma constituyente, la resurrección de Jesús. La falta de fe del pueblo escogido lo llevó a la muerte; pero después ocurrió algo misterioso: Jesús «resucitó» a una nueva vida. Para el pensamiento de orientación unilateralmente científica esta afirmación resulta extraña. Para la teología y ciencia bíblica racionalistas constituye una perplejidad que tratan de superar por medio de distintas técnicas.

Se dice, por ejemplo, lo siguiente: la fantasía sobreexcitada de los creyentes, profundamente decepcionados, generó, a modo de compensación para poder seguir viviendo, la «certeza» de que Jesús no murió, sino que vive todavía, vive nuevamente. O bien se afirma esto otro: la necesidad que tenía la nueva comunidad de una figura en torno a la cual poder concentrar su vida religiosa no pudo sentirse satisfecha con un mero recuerdo histórico, sino que creó un «mito» a partir del cual, bajo el influjo de los misterios helenísticos, se configuró el culto de Cristo, con el efecto negativo de que los creyentes, en vez de asumir la actitud religiosa de su maestro, lo «divinizaron».

Pero, en verdad, se trata aquí de algo absolutamente real. Si se leen sin prejuicios los textos del Nuevo Testamento —Mt 27,62ss; Mc 16,1ss; Lc 24, con el relato particularmente impresionante del encuentro de Emaús; Jn 20,21; Hechos 1,1-14; 1 Cor 15; 2 Cor 5,15; Fil 3,21; Col 1,18; Col 3,1, entre otros— se aprecia que en ellos aparece siempre la resurrección como un acontecimiento de una importancia absolutamente básica. Va indisolublemente unida con la con-

ciencia de la Redención y la salvación que ella opera. Jesús aparece como resucitado en la solemne profesión de fe de la más temprana Iglesia.

Que Cristo es el crucificado y resucitado determina en lo sucesivo la existencia del creyente, y esto de manera distinta a como el mito determina la conciencia religiosa de la Antigüedad. El mito es metahistórico; se halla al margen de la historia y se convierte en una mera idea, relativa a la naturaleza. La resurrección se encuentra, por el contrario, en el centro del ámbito histórico; más aún, fundamenta la forma propia de la historicidad de Jesús. El encuentro de los discípulos con el Resucitado configura para siempre la imagen de Cristo y sus relaciones con los creyentes: el Cristo que predican los apóstoles y discípulos es, para siempre, el Cristo crucificado y resucitado. Del Jesús exclusivamente «humano» de la crítica racionalista no habría surgido nunca un mensaje de redención. Una fe en el Resucitado derivada de meras experiencias subjetivo-religiosas no hubiera resistido el influjo disolvente de la historia.

La predicación del apóstol san Pablo viene determinada por el encuentro con el Resucitado en la visión del camino hacia Damasco (Hech 9,3ss). La existencia del cristiano se apoya en la certeza esperanzada de una vida eterna; pero ésta no será sólo vida del alma, sino del «hombre resucitado». Su resurrección descansa en la resurrección de Cristo. Dice san Pablo con enérgico *pathos:* «Si Cristo no resucitó, es vana nuestra predicación, vana también nuestra fe» (1 Cor 15,14).

Para interpretar la nueva forma de vida de Cristo subraya san Pablo dos aspectos. El primero se expresa en la afirmación de que Cristo es «el Señor», que vivió la experiencia de la servidumbre expiatoria y accedió, a su través, a la gloria del *Kyrios* (2 Cor 4,5 y otros lugares). La carta a los Filipenses dice que Cristo, «a pesar de tener la forma de Dios, no reputó como botín (codiciable) el ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y así, por el aspecto, siendo reconocido como hombre, se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Fil 2,6-8). El señorío, entregado a través de una perfecta donación de sí, fue

recobrado, y el que sucumbió en la muerte se alza como «Señor de la gloria».

El otro aspecto es expresado con la frase siguiente: «Pero el Señor (es decir, Cristo) es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3,17). Para estimar como es debido esta afirmación debemos pensar que nuestra noción del espíritu está depauperada. De ordinario entendemos por espíritu el entendimiento o, incluso, sólo la lógica. En cambio, lo que san Pablo indica con él es el *Pneuma,* la *Dynamis* divino-creadora que aparece ya en el primer relato de la creación (Gén 1,2). San Pablo tuvo experiencia del Espíritu cuando en el camino hacia Damasco le salió al encuentro el Resucitado, de tal manera que cayó al suelo y se quedó ciego, para luego, después de tres días de mudez, levantarse como un hombre distinto (Hech 9). Este poder, que estaba como atado en la vida de obediencia del Salvador, se abre paso ahora, transformando al Jesús de la «figura de Siervo» en el «Señor de la gloria» (Fil 2,5ss).

Para ayudar a comprender a los que dudan, san Pablo esboza en la primera carta a los Corintios (15,35-49) una fenomenología formal de la vitalidad, en la que esta vida pneumática nueva encuentra su sitio. Para hacer justicia a esta genial concepción, hemos de tener presente que nuestro concepto de «vida» se limita casi siempre a lo biológico y psicológico. San Pablo opera con un concepto mucho más amplio, y habla de un estado de vida que, libre de todas las dependencias y fuerzas destructivas de lo histórico-terrenal, se halla penetrado de espíritu y de poder.

San Juan nos ofrece informes acerca de diversas «apariciones» del Resucitado. Están iluminados por una larga meditación y salen al paso abiertamente a las objeciones de los escépticos. Si se examina a fondo su doctrina sobre la Eucaristía en conexión con el símbolo del «Cordero de Dios», la nueva «Pascua», que «fue degollado», pero vive (Ap 5,12), se ve que Cristo, que constituye el contenido del misterio cristiano, murió con una muerte expiatoria, pero resucitó a una vida nueva, eterna. Para padecer totalmente nuestra existencia, Jesús padeció la muerte, y más a fondo de lo que jamás lo ha hecho hombre alguno, porque El estaba más vivo de lo que puede estarlo nunca un ser

humano, pero, después, desde la soberanía de su divino poder espiritual, accedió de nuevo a la vida en forma transfigurada, «espiritualizada».

Este resurgir del sepulcro no elimina la muerte; la integra. Asume en una misteriosa unidad el poder de la muerte vencido en la muerte sacrificial. La idea de esta unidad y de la acción que la origina constituye el contenido más hondo del mensaje de san Juan. Quien lleva a cabo esto es el poder salvador: «El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por todos» (Mt 20,28).

Todo esto significa para nuestro problema lo siguiente: a la nueva situación pertenece la conciencia del hecho de que el pueblo llamado —y, en él, todo el que se niega a creer— rechazó la iniciativa redentora de Dios, de modo que, a partir de este momento y para siempre, el Redentor es «el Crucificado». En dicha situación alienta también la conciencia de que Jesús, con la fuerza del Espíritu, venció a la muerte y resucitó con una nueva vitalidad. Este Cristo, según El mismo prometió, está «con nosotros siempre, hasta la consumación del mundo» (Mt 28,20). La nueva situación conserva de él no sólo un recuerdo, una doctrina y una ordenación de la vida, sino a El mismo, y ello en un estado de vida que preludia nuestra propia resurrección futura.

Sin embargo, esto sólo sucederá cuando, en el acontecimiento de Pentecostés, «enviado por el Padre a través del Hijo», venga el Espíritu Santo e interiorice en los creyentes al Resucitado y «lo que es suyo» (Jn 16,14).

EL TIEMPO INTERMEDIO

Entre la primera situación, quebrada por la negativa de los que habían sido llamados, y la segunda, la nueva, que es la base de nuestra historia cristiana, hay un tiempo intermedio peculiar. Va desde la resurrección de Jesús hasta el acontecimiento de Pentecostés.

Este tiempo está lleno de misterio. No es comprensible con los conceptos histórico-psicológicos de que disponemos, pero está lleno de sentido. Los textos en los que el Nuevo

Testamento informa acerca de él —Mt 28; Mc 16; Jn 20-21; Hech 1,1-12— revisten, ya en su estilo narrativo, un carácter especial. Todo gira en torno al Resucitado y a la forma como les sale al encuentro a los discípulos; pero no se trata de una presentación sistemática, sino que el lector atento recibe la impresión de algo imposible de captar, una «realidad» que se hace notar aquí o allí, y de repente, sin preparación alguna, se hace presente para un breve contacto con los discípulos y desaparece de nuevo. Lo dicho no es una objeción contra lo relatado, sino, por el contrario, un eco fiel de ese acontecimiento, que no se puede dominar racionalmente.

La impresión que produce el que aparece en estos relatos es que permanece todavía sobre la tierra, pero ya no pertenece a ella. Que está por así decir a punto de dar el paso hacia la esfera de la que vino, pero lo difiere porque quiere hacer algo antes. Si se pregunta qué significa esto, podría muy bien responderse que a los discípulos ha de quedarles indeleblemente impreso que Jesús ha resucitado. Se encuentra en una condición nueva, que está situada más allá de la muerte y es regida por un poder pneumático, pero es real. Va hacia la trascendencia, mas sigue relacionado con los suyos. Los discípulos tienen que enraizarse en la conciencia de todo esto. Su testimonio en favor de Cristo responderá de que éste vivió y anunció el Reino de Dios; que por el Reino de Dios y la salvación del mundo sufrió la muerte, pero resucitó y en lo sucesivo vive en ellos como Señor que venció a la muerte.

Estos encuentros tienen una resonancia peculiar en lo que refieren los Hechos de los Apóstoles sobre la conversión de Saulo, el que será más tarde el apóstol Pablo (9,1-30). Si investigamos con mayor precisión el sentido de este encuentro, vemos que Cristo sale al paso de Pablo como el perseguido y muerto por los enemigos de la Revelación, pero resucitado y triunfalmente vivo.

Vemos también que Pablo habla siempre de Jesús como del que fue crucificado, sepultado y luego resucitó. Resulta manifiesto que el Cristo bíblico no es sino éste, y que no se puede separar de El el aspecto de la resurrección sin destruir su figura y su mensaje. En san Juan, esto mismo

suena como venido de una misteriosa profundidad: «Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y para volver a tomarla» (Jn 10,17-18).

Esta situación dura poco tiempo. Termina con el suceso que relatan los Hechos de los Apóstoles (1,1-14), cuando dicen que Jesús se va al Padre. Este suceso se expresa imaginativamente como un elevarse, un desaparecer hacia lo alto; no obstante, para todo el que lee dichas palabras desde la totalidad de la Escritura es evidente que tal escena significa algo que no puede ser captado intuitivamente: el paso a la pura trascendencia. Dicho en términos bíblicos: Cristo vuelve al Padre para sentarse en el trono eterno como vencedor, como «el Señor de la gloria», a la derecha del Padre.

Esta imagen no significa una «apoteosis», una conclusión definitiva de la obra de Cristo, sino que el glorioso acontecimiento permanece abierto «hacia adelante». Lo que en esta «apertura» se realizará es la historia cristiana dirigida por el Espíritu Santo: el modo como la obra de Cristo repercutirá en la humanidad, y, correlativamente, el tipo de actitud que adoptará ésta respecto a El.

Cristo está junto al Padre, sentado a su derecha, es decir, acogido por el Padre en el más alto puesto de honor y poder. Al mismo tiempo «está con nosotros todos los días hasta el fin del mundo»; vive en la Iglesia, y en cada uno de los creyentes; nos es «dado» por el Espíritu Santo e influye en cada movimiento vital de los redimidos.

Con esto se sugiere una relación que no se puede apresar conceptualmente, sino sólo vislumbrarla a través de imágenes y palabras sueltas de la Revelación.

Por lo que a El mismo respecta, así se expresan algunas imágenes proféticas:

Lo primero es, como se acaba de decir, el «estar sentado a la derecha del Padre»; el estar entronizado en la gloria; el «nombre nuevo» que «está sobre todo nombre» (Fil 2,5-11); el triunfo de la victoria de la Redención, que acogió la humanidad del Hijo eterno, hecho hombre, en la vida de la Santísima Trinidad. La otra imagen surge de

los tres primeros capítulos del Apocalipsis, y muestra a Jesús como el que ve y juzga todo acontecimiento. Por último, una tercera imagen se halla implícita en el hecho de que «retornará» un día y pondrá fin a la historia, al someter a la humanidad, la Iglesia y cada individuo a juicio: fin del tiempo y eternidad abierta. Visto desde aquí, el estar sentado Cristo en el trono es un misterioso esperar su «hora» definitiva, consumadora de todo, que vendrá conforme al acuerdo de su voluntad con la voluntad del Padre.

Según aseguran unas misteriosas palabras de san Pablo, «Cristo hará después entrega de su Reino al Padre» (1 Cor 15,24). Con eso todo estará consumado, y la siempre inconcebible eternidad del «nuevo cielo y la nueva tierra» será una realidad.

Y volvemos a los discípulos.

Para ellos, tras la partida del Señor, sigue un breve tiempo de espera, espera que había ordenado el propio Jesús: «Y estando con ellos a la mesa, les ordenó que no se ausentasen de Jerusalén, sino que aguardasen la promesa del Padre, la cual (dijo El) oísteis de mí; porque, como Juan bautizó en agua, vosotros seréis bautizados en Espíritu Santo de aquí a no muchos días» (Hech 1,4-5).

LA VENIDA DEL ESPIRITU SANTO

Los Hechos de los Apóstoles dicen así:

«Al cumplirse el día de Pentecostés, estando todos juntos en un lugar, se produjo de repente un ruido proveniente del cielo, como el de un viento impetuoso, que invadió toda la casa en que residían. Aparecieron, como divididas, lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo; y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según que el Espíritu les otorgaba expresarse. Residían en Jerusalén judíos y varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo, y habiéndose corrido la voz, se juntó una muchedumbre, que quedó confusa al oírles hablar cada uno en su propia lengua. Estupefactos de admiración, decían: Todos estos que hablan ¿no son galileos? Pues ¿cómo nosotros les oímos cada uno en nuestra propia lengua, en la

que hemos nacido? Partos, medos, elamitas, los que habitan Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y las partes de Libia que están contra Cirene, y los forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, los oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios. Todos, fuera de sí y perplejos, se decían unos a otros: ¿Qué quiere decir esto? Otros, burlándose, decían: Están cargados de mosto. Entonces se levantó Pedro con los once y, en alta voz, les habló: Judíos y todos los habitantes de Jerusalén, apercibíos y prestad oídos a mis palabras. No están borrachos, como vosotros suponéis, pues no es aún la hora de tercia; esto es lo dicho por el profeta Joel: Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros jóvenes verán visiones, y vuestros ancianos soñarán sueños» (2,1-17).

¿Qué es lo que ocurre aquí? No se reconocen, ni se debaten, ni se formulan verdades abstractas, ni se elaboran planes con miras a una renovación moral o religiosa. No se unen aquí unos hombres para constituir un grupo de acción que intervenga de una manera determinada en el presente y en el futuro, sino que se cumple algo de la más intensa historicidad. Procesos como los que acabamos de mencionar son también, evidentemente, históricos. Un pensamiento es pensado aquí y ahora por este hombre y tiene tales y cuales consecuencias; se experimenta un impulso activo y repercute de tal y cual modo, concretándose en instituciones, etcétera. Pero lo que se quiere dar a entender es algo más que todo eso: aquí ha nacido algo nuevo. Surge una «realidad» con una forma original y propia; un ser vivo dotado, como se verá posteriormente, de una fuerza indomable y una lógica propia de desarrollo y penetración en el mundo. Quisiera subrayar una vez más la palabra nacer. Aquí no se planifica ni se quiere ni se hace nada; lo que ocurre, ocurre desde un origen con vitalidad creadora, al margen de todo querer terreno... ¿De qué se trata? ¿Podemos deducirlo de los relatos? Tenemos que recordar una vez más algo que experimenta todo el que pretende deducir procesos o situaciones de los relatos del Nuevo Testamento, que son de una parquedad desalentadora. En primer lugar,

los que los redactan no son escritores propiamente tales. Pero, además, y esto es lo decisivo, no pretenden instruir a la posteridad en sentido científico, sino proclamar el mensaje de salvación. Su palabra misma es parte de aquella irrupción de vida que tuvo lugar entonces.

A pesar de ello, podemos conocer algo, si tenemos presente en primer lugar la relación en que se hallaron los discípulos con Jesús durante su existencia terrena y, luego, la relación que se establece en cada momento; en primer lugar, el modo en que entonces lo vieron, lo sintieron y lo comprendieron, y luego, el modo en que lo experimentan posteriormente. Hay entre ambos una notable diferencia; diferencia que se verifica sin transiciones, como de una vez, para seguir en lo sucesivo profundizándose cada vez más, por ejemplo, en las cartas de los apóstoles, en el Evangelio de san Juan y en el Apocalipsis. Durante la vida de Jesús, los discípulos no le comprendieron. Vieron —según se desprende de la elección de Matías, canon de habilitación apostólica (Hech 1,21-22)— lo que El hizo y lo que le ocurrió, oyeron lo que anunció y enseñó. Vivieron con El en una comunidad de vida semejante a la que tenía el discípulo antiguo con su maestro y que era mucho más estrecha que la de la familia; de ahí se sigue lo que a quienes vivimos más tarde nos parece una prerrogativa nada despreciable: vieron la expresión de su rostro y el carácter de sus ademanes, y sintieron la irradiación de su personalidad. Tuvieron, pues, la posibilidad de experimentar «quién» era El, su inimitable identidad, y, sin embargo, no le comprendieron.

Los signos de tal incomprensión se imponen continuamente al lector atento, a lo largo de los relatos evangélicos, hasta llegar a pasajes en los cuales la estrechez y lo absurdo de la manera de concebir de los discípulos aboca a lo grotesco, y Jesús mismo, como en un arranque de desesperación, les dice: «¿Hasta cuándo voy a tener que aguantaros?» (Mt 16,5ss). Además de esto, las mezquindades que hay entre ellos, las luchas por la primacía y la estrechez de corazón para con los demás muestran qué poco comprenden aquello de lo que en realidad se trata. Un acontecimiento tan absolutamente horrendo como el de la traición que uno de los doce comete con El y la pérdida absoluta de la

serenidad que les llevó a dejar solo a Jesús cuando lo prendieron muestran bien a las claras qué distantes están, interiormente, del lugar en el que El se encuentra.

Precisamente esto es lo que cambia. Si comparamos la manera como se comportan los apóstoles después de la irrupción del Espíritu, cómo hacen frente a la muchedumbre excitada —que sin duda era en buena parte la misma que influyó en el desarrollo del proceso contra Jesús—, advertimos un cambio total en la actitud, una ausencia de temor que anteriormente no se percibe. Cambia toda la forma de comportarse respecto a su Maestro, y de verle y comprenderle. La alocución con la que Pedro arenga a la multitud (Hech 2,14ss) revela una posición interior que no había estado operante hasta entonces. En el ámbito de los Evangelios están frente a su Maestro; la persona que habla en la alocución de Pedro está íntimamente unida a El. No habla a los oyentes acerca de El, sino desde El.

Más aún; entre él y su Maestro media una relación que se expresa conscientemente en los testimonios posteriores, sobre todo en las cartas de san Pablo y san Juan: a saber, la de la «inhabitación». El carácter de ésta se revela a la luz de lo que se dijo acerca del Resucitado, de su existencia transformada, espiritualizada, ahora llena de poder. San Pablo, que no sólo experimentó esta relación de modo especialmente intenso sino que la convirtió en objeto de una reflexión consciente, hará sobre ella precisiones muy agudas.

En el acontecimiento de Pentecostés se origina algo de importancia decisiva para la existencia redimida, a saber: la interioridad cristiana. A fin de situar este fenómeno en el lugar que corresponde a su importancia, debemos abrir un tanto el ángulo de nuestra visión.

Que para comprender nuestra existencia solemos emplear el concepto de «interioridad» lo sabemos por experiencia. Sin quererlo, nos pensamos a nosotros mismos como situados en ciertos órdenes de referencia. A estos pertenecen el «aquí y en otra parte» espaciales; el «ahora y el antes y después» temporales; y el «dentro y el fuera» estructurales. Sobre esto diremos algo más después. La impresión de estar configurados entre un dentro y un fuera la producen también las realidades que encontramos en la experiencia exterior,

de modo que empleamos también el mencionado concepto para la comprensión de las mismas. Ya cuando se trata de cosas desprovistas de vida —por ejemplo, un cristal— distinguimos involuntariamente entre la materia configurada y la estructura configuradora. Asignamos a la ley un «lugar» distinto del que asignamos al elemento por ella ordenado, y situamos este lugar en un recinto «interior», al que se contrapone el exterior de la cosa configurada; ley, por cierto, que está presente y operante en todas partes pero no puede ser captada de modo físico e inmediato... En lo viviente destaca de forma decisiva la contraposición entre el interior y el exterior. Los procesos de crecimiento de la planta —en contraposición con el agrandarse de un cristal, que se verifica por medio de un añadido exterior— se presentan como un surgir que va desde un centro productor, es decir, desde un ámbito interno, hasta la realidad sensorialmente perceptible. Las plantas se desarrollan y autoafirman entre su centro orgánico, por una parte, y el entorno por otra. En el animal, este proceso resulta evidente, dado que aquí interviene el factor psíquico. El animal recibe en sí, a través de sus órganos sensoriales, cosas y procesos del mundo exterior, y responde a ellos mediante iniciativas de rechazo, ataque, huida. Se puede decir, a la inversa, que también tiene iniciativas (hambre, necesidad de protección, impulso reproductor), y las lleva a cabo en lo dado externamente. Si a esto añadimos los procesos de memoria y aprendizaje, se muestra con mayor claridad el ámbito de lo interior.

En nuestra autoexperiencia humana se encuentran asimismo las formas de interioridad mencionadas; pero ahora aparecen sujetas a la relación dentro-fuera propia del hombre. Esta relación está constituida por la conciencia reflexiva que elabora las impresiones del mundo exterior; y además por la voluntad, que elige y se configura a sí misma, se dirige al mundo exterior y realiza en él su actividad y su obra. Se perfila aquí un espacio interior que tiene, sin duda, substratos orgánicos —todo lo que investigan la anatomía y fisiología de los sentidos y las iniciativas—, pero se basa en el hecho del espíritu, en la capacidad de salirse del contexto natural inmediato y tener subsistencia y situarse frente al mundo: contemplarlo y juzgarlo... El mundo interior

psíquico tiene, por su parte, grados y niveles distintos de interioridad. Distinguimos así, por ejemplo, un motivo exterior de otro más profundo, es decir, más íntimo; un pensamiento superficial de otro que se acerca más a la esencia del objeto; o bien, pensemos en distinciones como las que la psicología profunda establece entre el superconsciente, el subconsciente, y el inconsciente, etc.

El concepto de interioridad gana un carácter nuevo en el ámbito espiritual propiamente dicho, es decir: allí donde aparece el aspecto de lo válido; cuando en el acto de conocimiento aprehendemos no tan sólo rectitud, sino verdad; y en el acto de toma de posición, no realizamos solamente lo útil, sino lo bueno, lo justo, lo que nos obliga en sentido moral. Este ámbito del conocimiento verdadero, de la toma de posición moral, de la configuración de formas válidas es más profundo, más «íntimo» que los mencionados hasta ahora. Se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando dicho ámbito se enfrenta con estos otros, los critica y los configura mediante el ejercicio, la renuncia, la superación.

Por lo demás, tan pronto como advertimos la interioridad de la profundidad espiritual, se hace patente otra cosa más. Si yo digo que esta verdad es «profunda», tal profundidad espiritual se polariza, y aparece un ámbito contrapuesto, que expreso cuando digo: la verdad es «elevada». Esta «altura» no es una reducción de aquella «profundidad», sino su contrapolo. Ambas afirmaciones expresan caracteres distintos de la verdad. Por un lado, el carácter de lo oculto, de lo que se descubre tan sólo mediante penetración: lo íntimo; por otro, el carácter de lo elevado. El ámbito de la interioridad entra, así, en una relación de polaridad y resonancia con el de lo elevado y excelso.

A partir de aquí, el concepto de lo interior conduce a la relación de persona a persona. Una relación entre dos hombres puede ser de índole «exterior», es decir, puede estar condicionada por intereses, necesidad de protección, etc.; puede encaminarse por niveles más profundos, como son los de la comunidad de trabajo o de empresa; puede ser más profunda aún y referirse a la persona como tal, por amistad, fidelidad, amor. De nuevo se pone de manifiesto un estrato íntimo, que otorga al conjunto de las re-

laciones un nuevo sentido, y hace que se configuren en función de lo cada vez más perfecto y valioso.

En niveles más profundos todavía —ya ven qué fecundo es este asunto— se encuentra la «interioridad» en la cual el espíritu, el corazón, la persona del hombre se halla ante Dios. Es el ámbito del comportamiento religioso respecto al Dios que no sólo se halla en todas partes y, por tanto, también aquí, en el ser humano, sino que creó al hombre con una llamada. Las cosas las creó Dios al decir: «que existan»; al hombre lo creó al decir: «¡tú, existe!». Este hallarse ante Dios constituye el ámbito más recóndito de la intimidad existente en el hombre. En él tiene lugar todo aquello que arranca de la alocución natural de Dios: la oración en todas sus formas, la conciencia de estar ante El, de ser sostenido por El, de estar en comunidad con El, de ser conducido por El, de la rendición moral de cuentas.

Ahora nos hallamos ante lo que nos interesa: la «interioridad cristiana». Desde los ámbitos psíquicos y espirituales que hemos descrito no hay un camino directo que nos conduzca hacia ella. Se ha afirmado, por ejemplo, que la interioridad cristiana viene a ser el tipo de experiencia propio de los pueblos germánicos que irrumpieron en los países mediterráneos poco después del nacimiento del cristianismo; o la conciencia de la propia personalidad que se configuró en la época helenística frente a los tiempos antiguos, etc. Estos y otros fenómenos semejantes desempeñaron, sin duda, un papel histórico, pero no son lo esencial. En qué consiste lo esencial sólo puede comprenderse desde la fe. El primero en hablar de forma decisiva acerca de la interioridad cristiana fue san Pablo. Subraya continuamente como elemento característico el hecho de que Cristo «está en el creyente»; y, asimismo, como respuesta, que el creyente «está en Cristo»; por ejemplo, cuando dice: «Ya no vivo yo (como ser subsistente en mí mismo), sino Cristo vive en mí» (Gál 2,20). No se trata aquí de un ámbito que esté situado en la línea de los estratos inmediatos de la interioridad. No es sencillamente una realidad dada, de modo que ahora no necesite más que desarrollarse, antes depende de la persona de Cristo. Es creada por la inhabitación de Cristo,

inhabitación que es realizada en la fe y en el bautismo y es actualizada incesantemente en la Eucaristía.

Esto suscita la siguiente pregunta: ¿Cómo puede estar en un hombre «alguien distinto»? A esto habría que responder de inmediato desde la experiencia de las relaciones humanas: todo el que no sólo conoce o estima a otra persona, sino que la ama dice en ciertos momentos que la lleva «en el corazón» o «en el espíritu»; está en íntima relación con ella, vive para ella, está modelado por los valores de su personalidad, etc. Se trata en estos casos de una inhabitación psicológica. Realmente, «en él» hay una imagen; la representación de lo que es esa persona y lo que ha hecho, los sentimientos que ha suscitado, etc. En Cristo es distinto; y aquí se pone nuevamente de manifiesto la importancia de cuanto se dijo acerca del Cristo espiritualizado en la resurrección, para el que no existe ninguno de los obstáculos procedentes del mundo inmediato. El puede muy bien, como ser real que es, estar en el hombre.

No existe un canon natural en función del cual pudiera decidirse si esto es posible. Pero toda experiencia cristiana vital desemboca de alguna manera en el «Cristo en mí» y «yo en El». Las biografías espirituales dan continuo testimonio de este fenómeno. Habremos de analizar más detalladamente el hecho de que esta inhabitación constituye el fundamento de lo que se llama la personalidad cristiana, así como lo que llamamos comunidad cristiana, «Iglesia».

Esta inhabitación recíproca tiene su origen en el acontecimiento de Pentecostés. Y, por cierto, quien la establece es el Espíritu Santo. El mundo fue creado «en el Espíritu». La Encarnación y la Redención se realizaron en el Espíritu. En la actuación del Espíritu se constituye la existencia cristiana, que se asienta en la recíproca inhabitación entre Cristo y la persona creyente.

A los mencionados ingredientes de la nueva situación cristiana se añade uno más: el Espíritu Santo, el Espíritu de Cristo. Hablar de él más a fondo sería una importante y enriquecedora tarea; tengo que limitarme aquí a algunas indicaciones. El Espíritu tiene en el Antiguo Testamento una gran importancia. Se da a entender con él una realidad religiosa. «Espíritu» es lo santo, que exige un respeto abso-

luto; lo absolutamente misterioso, que no puede reducirse a ningún concepto. Esta realidad santa es una *dynamis* creadora, que hace real lo que no existe todavía, asume lo ya existente y lo eleva a una condición superior.

Con el Espíritu nos encontramos ya en el primer capítulo del Génesis. Aparece allí como el soberano poder creador de Dios, que, siendo Señor de todas las formas, reina sobre el caos y actúa sobre él, de modo que surge la multiplicidad ordenada del mundo.

El Espíritu de Dios está continuamente activo en la historia de la Salvación. Inspira a los artistas que trabajan en la «tienda del encuentro» (Ex 35,30-32). Inspira a los que dirigen la guerra santa, y los convierte en invencibles luchadores (por ejemplo, Jue 13,25; 14,6). El es el que, de hombres, hace profetas. El fenómeno de la profecía veterotestamentaria se remonta a la época de los jueces y se desarrolla por completo en la época monárquica, cuando los profetas actúan como vehículos de las reivindicaciones divinas contra la actitud terreno-política y mundanizada de los reyes.

El Espíritu actúa como una fuerza ajena al arbitrio del hombre. Escoge a quien quiere, lo toma y eleva su conciencia a un conocimiento más libre, más allá de los límites de lo normal. Pero ese conocimiento no se refiere a una sabiduría general, sino a la dirección de la historia de la Salvación. El Espíritu enseña a conocer lo que esta dirección reclama en cada acontecer concreto; exige a los gobernantes y al pueblo que se conduzcan de una determinada manera y anuncia lo que ocurrirá si se cumple o no tal exigencia. El Espíritu del Señor se muestra particularmente activo en el anuncio del Mesías venidero y se muestra como el poder que suscitará el estado mesiánico del mundo.

El Espíritu de Dios desempeña un papel inmediato en la vida de Jesús. Su Encarnación tiene lugar en virtud del Espíritu Santo (Lc 1,35). Después del bautismo en el Jordán, que Jesús exige a su precursor —que es también una figura profética—, la plenitud del Espíritu desciende sobre El (Mc 1,12). El poder del Espíritu le conduce al desierto, donde vive un largo tiempo —expresado en el número de «cuarenta días»— de soledad y ayuno en una intensísima

unión con el Padre (Mc 1,12). El Espíritu aparece continuamente en su actitud y su forma de proceder. Así, es la conciencia de estar dirigido espiritualmente la que habla cuando Jesús afirma en una determinada situación: «No es aún llegada mi hora» (Jn 2,4).

El Espíritu Santo es, por último, aquel a quien Jesús se refiere al final de su vida, en el postrer encuentro en la sala de la Cena, al decir que en él se va a consumar su obra, digamos más exactamente, el establecimiento de la nueva situación cristiana (Jn 15,26; 16,7-13).

Se impone, pues, la siguiente pregunta: ¿qué o quién es el Espíritu Santo, cuáles son sus propiedades, su esencia, si se puede decir así, su forma de existencia? Es difícil responder a esto de forma sencilla. En principio, porque El, según lo que afirma la Revelación, es «el misterio». A El nos referimos también cuando decimos que la vida divina no puede ser comprendida y el poder creador de Dios no puede ser entendido por nosotros. Todo cuanto la psicología y la filosofía de la religión dicen acerca de que lo numinoso es «totalmente otro» respecto a lo terreno y mundano se da en El de forma absoluta. Las afirmaciones sobre El no pueden tener más que un carácter indirecto, indicativo. Por otra parte, es propia de El una peculiar proximidad. Cierto que es el Inconcebible; pero es también el añorado por el hombre desde lo más profundo de su vida y el que nos permite conocer la Revelación.

Este carácter se expresa en las imágenes en las que se habla acerca de El; en los fenómenos que acompañaron el acontecimiento de Pentecostés, para expresar el tipo de epifanía que se dio en él: el viento impetuoso, la llama y la extraordinaria conmoción de las almas; imágenes semejantes a las que aparecen en el Antiguo Testamento. Ya en el relato de la creación se dice: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» —es decir, el mundo—. «La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la faz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas» (Gén 1,1-2). De modo especial, la imagen del Espíritu creador es descrita en las profecías. Recordaré sólo la visión de Ezequiel: un extenso campo lleno de huesos secos; Dios da orden al vidente de invocar al Espíritu; el vidente lo

hace; el viento misterioso irrumpe en la maraña de esqueletos, y ésta resurge convertida en hombres vivos (Ez 37,1ss).

Del Espíritu Santo se habla casi siempre de modo impersonal: como de una entidad torrencial, una plenitud que fluye, una *dynamis* poderosa. Más significativas todavía son las palabras de la despedida de Jesús que se refieren a la venida del Espíritu Santo: «Cuando venga el Espíritu, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (Jn 15,26). «Pero os digo la verdad, os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviaré» (Jn 16,7).

Las palabras «enviar» y «venir» las emplea Jesús respecto a Sí mismo, para expresar la manera como El, en cuanto persona, entra en la historia enviado por el Padre. Son términos personales; expresan relaciones de persona a persona. Aquí se dicen del Espíritu. Según la misma orientación, indican las características que Jesús atribuye a su actividad: llama «Espíritu» al Maestro que hace que el que ha sido instruido entienda la verdad santa; el Auxiliador o Abogado que está «con» los hombres y elimina su soledad. Con esto, el Espíritu sale del anonimato en el que le dejaron la mayor parte de las afirmaciones referentes a El y aparece como un alguien, como persona.

La actividad peculiar del Espíritu está íntimamente unida a Cristo. En la alocución de despedida se dice: «Pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer» (Jn 16,13-14). El Espíritu no es, pues, un poder general de conmoción religiosa, sino el Poderoso que el Padre envía para que Cristo sea conocido y su voluntad resulte eficaz. Pero apenas se ha perfilado su personalidad, vuelve por así decir a retirarse y se da a conocer como el que no se revela a sí mismo, ni lleva a cabo una obra propia, sino que introduce a Cristo en la vida de los creyentes. Con ello su imagen —si se permite la expresión— adquiere un ca-

rácter de desprendimiento divino. El es el humilde lleno de majestad.

El concepto de Espíritu entra aquí en relación con una de las ideas básicas del Nuevo Testamento, es decir, la de la conversión del hombre «viejo» en «nueva criatura», en hijo de Dios que lleva en sí la nueva interioridad. Dice Jesús en el diálogo con Nicodemo: «En verdad, en verdad te digo que quien no nace de arriba no podrá entrar en el reino de Dios. Díjole Nicodemo: ¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer? Respondió Jesús: En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos» (Jn 3,3-5).

Y Jesús subraya que se trata aquí de un misterio: el misterio del Espíritu. Su poder creador atrae hacia sí al ser ya existente, y le hace nacer a una existencia nueva, aquella cuya interioridad es la inhabitación de Cristo: «De suerte que —dice san Pablo— el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo» (2 Cor 5,17).

Otro aspecto de la nueva situación es la palabra de la predicación y su vehículo, el apóstol. Con qué originalidad y claridad procede la importancia del apóstol de la voluntad de Jesús y de la naturaleza de su obra debe analizarse ahora con mayor precisión. Pero antes veamos la cuestión relativa a lo que constituye su esencia.

Una famosa investigación de Sören Kierkegaard lleva por título «Acerca de la diferencia entre un apóstol y un genio». Según ella, la esencia del apóstol no estriba en una aptitud religiosa natural, aunque sea la más elevada. Si se lo piensa serenamente, excepto uno —san Pablo—, los apóstoles no dan la impresión de genialidad; así como, a la inversa, hubo geniales dotes religiosas en personas que se enfrentaron con Cristo. No estriba tampoco la sustancia de la condición apostólica en la perfección ética. Pedro es irreflexivo y precipitado. Promete a su Maestro que va a seguirle hasta la muerte, y lo deja en el peligro, negándolo hasta tres veces. Sin embargo, llega a ser apóstol e incluso cabeza de todos. Menos todavía puede radicar la esencia del apóstol en es-

peciales dotes pedagógicas y organizativas. Y de ninguna manera, desde luego, en una cualificación científica; una equivocación que se da con facilidad cuando un teólogo culto es considerado como sustituto de una auténtica autoridad magisterial.

La esencia del apóstol radica en dos factores. Uno de ellos es la voluntad de Jesús, que lo elige, lo llama y lo envía. Dice Jesús en el Evangelio de san Mateo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes...» (Mt 28,18-19). La palabra decisiva dice así: «Como tú me enviaste al mundo, así yo los envié a ellos al mundo» (Jn 17,18). Envía al elegido para que difunda por doquier, con plenitud de poder, el mensaje de la salvación que ha tenido lugar, y llame a todos a cambiar de mentalidad y a la fe. Esta predicación no quiere sólo informar que la salvación ha sido realizada, o advertir que el oyente debe abrirse a ella, sino que en el apóstol se presenta en persona Aquel a quien él anuncia: «El que a vosotros oye a mí me oye, y el que a vosotros desecha a mí me desecha, y el que me desecha a mí desecha al que me envió» (Lc 10,16). El apóstol es, como el nombre indica, un «enviado», un mensajero. En él «viene» Cristo mismo, que es quien le envía. La inhabitación del Resucitado tiene en el apóstol el carácter especial de que, a través de ella, se renueva a lo largo del tiempo, en religiosidad y en gracia, la venida históricamente irrepetible del Salvador.

El segundo factor que configura al apóstol es el acontecimiento de Pentecostés. Con anterioridad a él, los Doce son apóstoles, en cierto modo, en proyecto. Es verdad que actúan ya, hablan, bautizan; pero esto en cuanto miembros del círculo en torno a Jesús. El proyecto «se hace realidad» mediante el acontecimiento de Pentecostés. Es lo que se advierte claramente en la forma en que se presenta el apóstol, según el relato de Pentecostés: «Entonces se levantó Pedro con los once y, en alta voz, les habló: Judíos y todos los habitantes de Jerusalén, apercibíos y prestad atención a mis palabras» (Hech 2,14). Los doce hombres escogidos por Jesús, a pesar de haberle abandonado en la hora del peligro supremo, están ahora en la más íntima unión con él. Una unión que no sólo proviene de una decisión personal, sino

también, y ante todo, del poder del Espíritu. Esta unión se manifiesta en su forma de hablar y en los resultados que produce su palabra. Y no solamente eso: en la nueva situación, creada por el rechazo de Jesús y por su muerte, la palabra de los apóstoles puede incluso tener una eficacia que la misma palabra del Señor no tuvo en la situación pasada.

El apóstol es ahora aquel en quien, por el poder de Pentecostés, «viene» el Cristo pneumático en persona. La situación del oyente no consiste sólo en que ante él se presenta alguien y cuenta que en su día hizo su aparición Jesús como el Cristo y llevó a cabo la redención, sino que en el apóstol viene El en persona, de modo que, en la persona del apóstol, el oyente se encuentra ante Cristo.

Habrá que hablar todavía de las posibilidades de escándalo que esto implica; así como sobre el hecho de que el apóstol no se identifica sin más con los doce elegidos, de suerte que lo antedicho termine con la muerte de aquéllos. Jesús equipara de manera inequívoca la duración de la predicación apostólica con la duración de la historia: «Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre, hasta la consumación del mundo» (Mt 28,19-20). De esta manera, tanto el proyecto del apostolado como su pentecostal realización en los primeros llamados se refiere también a los sucesores.

Con todo esto queda dicho ya lo decisivo acerca de ese fenómeno en el que se resume del modo más pregnante la eficacia del apostolado, a saber, la palabra apostólica. También aquí hay que distinguir: lo que tuvo lugar no es la simple palabra que narra algo histórico; ni tampoco la oratoriamente eficaz o la pedagógicamente útil; ni la palabra poética que proclama y presenta, de forma viva, lo que sucedió en otro tiempo. Es, más bien, una palabra que tiene autoridad. Tras la predicación del profeta viene la aseveración: «Así dice el Señor»; tras la predicación del apóstol, la sentencia: «Así dice Cristo». El apóstol habla, en sustancia, no desde la profundidad de su propia visión o desde la

fuerza de su propia experiencia o desde su comprensión de la situación del hombre. Su hablar procede más bien del hablar de Jesús. Unicamente en su nombre puede exigir lo que tiene que exigir: no sólo que el oyente esté dispuesto a apreciar lo que él dice y a considerar hasta qué punto podría él incorporarlo en su propia vida, sino que obedezca. Se trata más bien de un *kérygma,* que es tanto un «mandamiento de fe» como un «mensaje de fe».

Y su hablar está henchido del poder de la gracia de Cristo. No sólo afirma que el oyente debe creer; le confiere fuerza para ello. Que también debe ser realizado lo que implica la situación vital de la fe, el «haber llegado la hora», debe quedar ahora fuera de nuestra consideración.

LA CONTINUACION DE LA OBRA REDENTORA

¿Qué es lo que se desprende de toda esta situación? ¿Cómo se prosigue a partir de ella en la historia lo que produjo la acción redentora de Cristo?

Cristo era consciente, y lo dijo expresamente, de que el efecto de lo que El era, el desarrollo de lo que El había revelado, el influjo de su obra redentora serían de una importancia decisiva para «todas las gentes... hasta la consumación del mundo» (Mt 28,19-20). Es decir, que esta repercusión proseguirá a través de todo el curso de la historia. Pero, según su intención, ¿cómo debe ocurrir esto?

No bajo la forma de una continuación histórica general, de modo que sus ideas sean arrojadas al curso de la historia y sigan surtiendo efecto en ella, como, por lo general, sucede en la historia con otros pensamientos. En tanto que son pensados y transmitidos de hombre a hombre, se van desarrollando, integran en ellos elementos de la conciencia universal, experimentan el influjo de distintas épocas, pueblos, peculiaridades nacionales y culturas, pero al tiempo sufren con ello una transformación; en cuyo caso, depende de su propia fuerza interior hasta qué punto serán absorbidos por otras constelaciones de ideas, llegando finalmente a desaparecer. El Señor sabe que lo que El trajo es una realidad, una verdad y una instrucción divinas; tiene, pues, que ser conservado en su sentido originario y seguir ejerciendo su

influjo. Los oyentes tienen que creer en la predicación y confiarse a ella de una manera personal y viva. Esta fe es la respuesta a la predicación y tiene que ser de la misma especie que ella: no una conmoción religiosa indefinida, sino una plasmación concreta de la verdad y una conducta moral.

Hubiera sido acorde a nuestra mentalidad que el Señor hubiera dado a su predicación una expresión que hiciese siempre posible un nuevo discernimiento, es decir, que la hubiera escrito o la hubiese hecho escribir. Sería la forma del libro sagrado. Forma que habría sido tanto más afín cuanto que la fe del Antiguo Testamento se apoyaba en un libro así: una «Escritura» que representaba una colección de textos distintos, pero que fue vivida como una unidad, como «la Ley» a cuya luz se podía saber lo que era válido como verdad, como ordenación y orientación. Se hubiera tenido una forma secularmente familiar de certeza si El, que contra sus adversarios apela a la regla de la fe —«... ¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?» (Lc 10,26)—, hubiera proporcionado también un «está escrito» a lo nuevo que El mismo aporta y que prolonga la antigua Revelación. Pero esto no ocurrió así. Cuando El habla de la «Escritura», se refiere siempre al Antiguo Testamento. De ninguna de sus palabras se desprende que quisiera confiar a una nueva «Escritura» la transmisión de la Buena Nueva. Nunca da a sus discípulos el encargo de poner por escrito lo que El ha dicho o hecho para que se mantenga fijo y, merced a la interpretación de lo escrito, se desarrolle el conocimiento del mensaje.

Pero tampoco han de tener lugar nuevas revelaciones a base de la experiencia personal o el descubrimiento individual, al modo, por ejemplo, como san Pablo experimenta el encuentro con el Resucitado camino de Damasco y comprende el mensaje recién proclamado. La fe tiene que ser más bien algo común y crear comunidad; lo cual presupone que la norma para ello está en lo supraindividual —en lo que El dijo e hizo— y que esto puede ser determinado siempre de nuevo con validez objetiva.

Planteemos otra vez más la cuestión de manera distinta. Lo que ha de transmitir el mensaje y despertar la fe debe prolongar el carácter que la nueva Revelación tuvo hasta

entonces: el de la realización histórica concreta, el de la «encarnación».

Si bien lo miramos, lo que transmitió y representó el mensaje del Antiguo Testamento fue, en primer lugar, un libro, pero un libro inserto en una realidad histórica objetiva; en esa realidad concreta que surgió del pacto del Sinaí y se llama «pueblo de Dios», pueblo formado por la llamada de Dios y bajo su dirección, y configurado según una ordenación dada por Dios, todo lo cual implica autoridad frente a cada persona individual. Este libro no constituirá, por consiguiente, un documento literario basado en sí mismo; tenía su base en una realidad histórica, sociológicamente constituida, que lo revisaba una y otra vez, lo estudiaba a fondo, lo hacía valer. Ahora aparece de nuevo una forma fundamental análoga y, por cierto, en una concentración por así decir absoluta; es la figura que surge de la vida de la antigua Alianza y la prosigue: el Mesías. Lo que El enseña y hace se basa en lo que El es: su realidad divino-humana. Por ello, aquello que transmite lo que es suyo debe ser también una realidad concreta, algo con lo que el hombre se encuentra, que le sale al paso, que le llama. Esto puede existir en cualquiera de las formas como se realiza la historia. Puede ser un hombre que dice: Esto fue así y así; doy testimonio de ello. Puede ser una institución social, en la cual el que busca la salvación nace, crece y recibe el influjo que tal institución ejerce; pueden ser formas de culto, modos de actividad religiosa que deben ser vividos y asumidos. Por supuesto, pueden ser también testimonios escritos: informes, instrucciones, interpretaciones, etc. Pero sin que estos documentos tengan su base en sí mismos como una colección de frases, de palabras y enseñanzas confiadas a una interpretación individual, sino presentados, garantizados e interpretados por la entidad histórica de la que estamos hablando: la Iglesia.

Para mostrar cuán esencial es esta estructura, pero también qué problema, qué decisión personal representa, desearía exponer aquí un pensamiento que me parece muy instructivo, a saber, la idea de la simultaneidad, de Sören Kierkegaard. Este desarrolla el siguiente razonamiento en sus *Fragmentos filosóficos* (1844) y en su *Postscriptum definitivo a los fragmentos*

filosóficos (1846): lo que significa creer sólo pudo realizarse de forma auténtica, al modo exigido por la esencia de la Revelación, por quienes vivieron en simultaneidad histórica con Cristo; cuando se le encontraba en la calle, cuando se le oía hablar en el templo; cuando se podía ver cómo curaba a los enfermos... ¿Qué sucedió entonces? Se presentó uno que formulaba la pretensión de ser «el que tenía que venir, el vaticinado por los profetas», «el enviado» que anuncia «la verdad salvadora». De la aceptación de su mensaje pendía la salvación del que le escuchaba. Si se escuchaba más atentamente lo que decía, se comprendía que Jesús se situaba a Sí mismo en la inmediata proximidad de Dios; orientaba todas sus energías hacia el cumplimiento de la voluntad de aquel a quien llamaba «Padre» suyo, al que se equiparaba de una manera inaudita. Declaraba ser el enviado Hijo de Dios cuya palabra tenía una validez incondicional, y el modo como hablaba de sí mismo y las actitudes que adoptaba contenían el testimonio que Dios había dado acerca de Sí en la visión del monte Horeb. Kierkegaard pregunta: ¿en qué situación ponía esto al que escuchaba? Y responde: en la única esencial. Por un lado, experimentaba la especial intensidad de lo que dijo Aquel que habló allí. Los oyentes dan testimonio de que les enseñaba «como quien tiene poder» (Mt 7,29), que sus palabras «eran palabras de vida eterna» (Jn 6,68). Los que le rodeaban sentían que un poder divino estaba allí en acción de modo tan patente que sobre uno de ellos, Pedro, sobrevino un terror sagrado (Lc 5,8ss). Por otro lado, el que le escuchaba veía que el que estaba allí era un hombre sometido a todas las condiciones de la existencia humana. Veía que los dirigentes de la propia comunidad veterotestamentaria —los sacerdotes, los escribas, los custodios del orden religioso— desconfiaban de El; hasta que todo se volvió en su contra y lo aniquiló. Pero El, a quien, según sus propias palabras, «le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18), se dejó avasallar sin ofrecer resistencia alguna. Las condiciones que muestran quién es el «hombre mejor» en el plano de lo mundano —es decir: una mayor fuerza combativa, una astucia superior, el don de mando— se volvieron contra El, y sus adversarios pudieron exigir del juez para El una muerte de esclavo. Así

se llegó a una situación aparentemente sin salida: por un lado, la fuerte impresión de que éste es el que ha de venir; por otro lado, era tan humano, desvalido y pobre que suscitaba el sentimiento de que no podía serlo. Pero ésta era cabalmente la situación en la que tiene que colocar al hombre el mensaje que viene de Dios. Si ha de acontecer la «Redención», su posibilidad, su modo de realización y su hora tienen que ser reconocibles por el hombre al que va dirigida. Ahora bien, la Redención en el sentido cristiano es la irrupción del ser de Dios en nuestra existencia, y la radical transformación de ésta. Así que el efecto que la Redención produce en el hombre tiene que ser una profunda conmoción.

De ahí que aceptar lo paradójico de esta situación sea signo de haber comprendido la necesidad de ser redimido. El hombre que así piensa se pone en consonancia con el amor de Dios; cómo suceda esto no se puede decir. Corre riesgo de equivocarse en lo decisivo, en el eterno destino de la salvación; se arriesga, como dice Kierkegaard, a «quedar metafísicamente en ridículo», y se lanza al otro lado, «salta». Este salto hacia lo posiblemente vacío es la «fe». Que, bajo la figura humana del que llama desde el otro lado, esté Uno que diga con todo derecho: «Soy yo», no está garantizado por ninguna demostración concluyente a partir del mundo. Pues todo lo que por esta vía pudiera decirse es absolutamente menos que aquello de que se trata. Todo lo que pudiera aducirse: que El es portador de una maravillosa promesa; que toca el corazón, ayuda y cura; todo esto podría ser interpretado también de otra forma: referido a un hombre genial, a un amante maravilloso, a un libertador terrenal y a cualquier otro. Sólo que, prosigue diciendo Kierkegaard, los «coetáneos» del Mesías en sentido histórico fueron muy pocos: aquellos que vivieron durante los escasos años de la existencia terrena de Jesús y se encontraron con El. ¿Qué es lo que ocurre con los demás? Los que vienen después, responde, perciben sin duda el mensaje, pero como proveniente ya de un pasado en el cual la fuerza del encuentro directo se ha ido mitigando. Su capacidad de creer se robustece en apariencia merced a la fe de los predecesores; pero sólo en apariencia, ya que la paradoja sigue siendo

esencialmente la misma. Por eso no creen con una decisión genuinamente existencial. Entonces, ¿no pueden creer en absoluto? Pueden hacerlo, dice Kierkegaard, pero sólo en la medida en que logren retrotraerse a la antigua coetaneidad. Tienen que dejar a un lado cuantas interpretaciones hayan leído, cuantas confirmaciones hayan experimentado, y retrotraerse por completo a la situación del que oía entonces y estaba expuesto, inerme —por así decir— ante el choque. A partir de esta situación así vivida tienen que dar el paso exigido, en una soledad en la que ya no desempeña ningún papel lo que posteriormente ha sido pensado, probado, comprobado. Esta ardua actividad la designa Kierkegaard con un concepto que elimina todo lo que significa conmoción psicológica y destaca enérgicamente lo decisivo: «ejercitación del cristianismo».

La secuencia de ideas es vigorosa. Toma conciencia, sobre todo, del hecho de que la fe no se hace efectiva ante ideas y normas, sino ante una realidad histórica concreta; no como asentimiento a una proposición, sino como entrega a una persona, con todas las dificultades que implica el hecho de que se formule una exigencia absoluta a base de una realidad relativa y terrena. Subraya, además, con cuántas ayudas se despierta la fe de los hombres posteriores; en cuántos aspectos la fe no es propia suya, antes es la fe de sus maestros, de los libros que lee, de la situación histórica en que se encuentra, etc. En este pensamiento hay algo chocantemente verdadero. Pero de la conciencia de esta verdad surge una objeción: restablecer esa «coetaneidad» respecto a Cristo resulta imposible y todo intento al respecto es inauténtico. Nuestra historicidad no puede anularse nunca; en ella y a partir de ella debemos hacer realidad nuestra fe. No podemos olvidar lo que ha ocurrido en los casi dos milenios transcurridos desde entonces, ni nos está permitido hacerlo. Aun suponiendo que dicha «ejercitación» se hiciera bien; que el hombre pudiera evadirse del hecho de que existe hoy y no entonces, y de que, cuando oye algo, lo hace influido por lo que sucedió entretanto y no como un ser nuevo, libre de toda influencia, el hombre se saldría fuera de su propia humanidad.

Y, sin embargo, hay en este pensamiento algo de verdadero: que sólo a partir de una situación de «coetaneidad» y en respuesta a una llamada podemos llevar a cabo la opción de la fe en toda su seriedad. Sólo que esta coetaneidad no es la que se dio en los escasos años de la realidad terrena de Cristo, sino una que se da hoy; que no necesito fabricarla artificialmente, sino que llega hasta mí a partir de ella misma: esta coetaneidad se da en la Iglesia. Así lo supo y lo quiso Cristo. Dice a sus apóstoles, en un pasaje de los sinópticos, con su estilo realista: «El que a vosotros oye a mí me oye, y el que a vosotros desecha a mí me desecha...» (Lc 10,16). Es Cristo el que viene en la persona de los apóstoles. Y no sólo en ellos, sino también en sus sucesores. En la Iglesia, en su concreción terrena, se dirige a los hombres, a todos y a cada uno, en toda época, en cualquier situación cultural, y hasta el «fin de los tiempos».

Con ello se hace notar todo el apremio implícito en la estructura de la coetaneidad. Si destacamos lo esencial, se presenta de esta manera: la Iglesia predica el mensaje de Cristo. Algo en el oyente percibe la importancia, el carácter salvífico del mensaje. Pero, al mismo tiempo, ve a aquel que proclama el mensaje en lo que tiene de humano, y de demasiado humano. Percibe las insuficiencias que hay. Comprueba lo que encierra de difícilmente soportable toda predicación religiosa: el que la realiza hace bien poco de lo que ésta exige. Comprueba la cantidad de superficialidades, esclerosamientos y abusos que se han acumulado en ella. Sobre todo, opera aquí el hecho negativo de que las palabras se desgastan y embotan debido al uso constante, y los pensamientos transmitidos en la predicación han establecido las más diversas relaciones con ideas de otra especie, con hábitos mentales de tiempos pasados... Todo esto se va condensando en este sentimiento: algo que llega a mí de esta forma no puede ser el mensaje decisivo de la Salvación.

Vemos que se repite aquí, en su forma posible, aquella «situación de coetaneidad» que no puede ser establecida como la entendió Kierkegaard. El fundamento de la coetaneidad posible y legítima es la Iglesia. Sin duda es Cristo de lo que aquí se trata y hacia quien va dirigida la decisión,

pero Cristo en cuanto proclamado por la Iglesia. Se encuentra presente en su predicación como se hallaba presente su realidad humana terrena, incomprendida y calumniada en el testimonio que dio de Sí entonces y que hizo exclamar a sus coetáneos: «¿No es éste el hijo del carpintero?» (Mt 13,55). ¿Cómo puede ser lo que El dice que es?

A partir de aquí la situación impone una decisión, que Cristo mismo ha mencionado expresamente: la opción entre fe y escándalo. «Escándalo» es la actitud que, a partir de unas reflexiones reales pero superficiales, dice lo siguiente: «¡Tantas cosas humanas, tanto abuso; el aquí proclamado no puede ser el salvador!». «Fe», en cambio, es la actitud que dice: «Y, no obstante, lo es; porque en El Dios se hizo hombre y se confió a una Iglesia humana».

LA IGLESIA COMO TOTALIDAD VIVIENTE

Cristo confió su persona, su obra y su mensaje a la Iglesia. Hemos visto anteriormente que esta Iglesia es una realidad. No una mera idea ni un mero símbolo, sino algo que tiene forma, iniciativas, destino. No fue pensada con vistas a unos fines, sino que nació, es decir, surgió como una institución concreta a base de ciertos ingredientes que radican, por un lado, en la historia precedente y circundante, pero, de manera decisiva, en el designio de Dios y su plasmación en la «plenitud de los tiempos». La Iglesia está inmersa en la historia terrena, pero, al mismo tiempo, se halla remitida, más allá de ella, a una auténtica trascendencia; actúa a partir de unos contextos históricos inmanentes, pero también merced a los impulsos que provienen del Espíritu Santo, el *Pneuma Christoû.*

Nos preguntamos ahora cómo ha de concebirse esta Iglesia, con qué idea puede captarse su esencia, en tanto discurre por los caminos de la realidad histórica. Para ello partimos de la cuestión acerca del modo en que la vida subsiste y se desarrolla.

En primer lugar, queremos aclarar un concepto imprescindible para esto, una estructura básica de toda ordenación posible; en concreto, la estructura de la forma del ser vivo.

«Forma» *(Gestalt)* es una unidad de elementos diferentes que es algo más que la suma de los mismos; de ahí que no pueda ser un compuesto de aquéllos. Contiene elementos estructurales y funcionales distintos: propiedades, valores cuantitativos, órganos, etc. En cuanto forma, estos elementos están de tal manera relacionados entre sí —y tanto más decididamente cuanto más puro es el carácter de forma— que, si uno se transforma, también los demás sufren transformaciones correlativas.

La forma puede ser rígida, pensemos en las de naturaleza mecánica; por ejemplo, un cristal. Puede encontrarse en movimiento, como la del ser vivo, que brota de un centro interior y se halla respecto al entorno en una relación flexible de adaptación e influjo. Algunas formas se componen de procesos; por ejemplo, una melodía. No está compuesta con tonos e intervalos, sino que en cada tono está operante toda la forma. El comienzo está relacionado ya con el fin, y cada uno de los pasos intermedios están igualmente referidos al comienzo y al final.

Una «forma» es algo distinto de una «masa», en la que están reunidos materiales de distinta especie desde puntos de vista cuantitativos. Es también algo distinto de una «organización», en la que unas personas se agrupan para conseguir unas metas determinadas. Es un todo configurado merced a una previa imagen unitaria de estructuración y de actividad. Una masa se forma por acumulación; una organización, merced a una planificación; una forma surge cuando de antemano y en cada punto está operante un principio unitario. La forma viviente proviene del encuentro y la procreación; surge de la intimidad de la vida compartida.

Hay formas de distintos grados, a saber: aquellas en las cuales entidades cada vez más simples entran en mutua relación, y surge un todo envolvente. Pensemos, por ejemplo, en un diálogo. Supone una base de interés y simpatía en los dialogantes. Se plantea un problema y se lo trata en un ir y venir del discurso lleno de sentido, a base de preguntas y respuestas. Mientras el diálogo sea uniforme y vivo, puede constituir una auténtica forma.

Una forma compleja puede mostrar grados distintos de intensidad y duración. Puede ser plenamente auténtica y sin embargo muy fugaz; por ejemplo, un breve encuentro que no se traduce en acción alguna, se expresa acaso tan sólo en una mirada o un gesto, y al instante se desvanece de nuevo. Pero puede ser también de una gran firmeza y una larga duración, como sucede con una verdadera amistad o una familia. Estas tienen un auténtico carácter de forma *(Gestalt),* pues constituyen un conjunto de personas, impulsos, modos de comportamiento, procesos, etc. Este conjunto no puede ser fruto de cálculo o de suma; si se lo reduce a ello, no tenemos más que una construcción artificial.

La forma viva se construye a base de tensiones. Una de estas tensiones es, ante todo, el «contraste» —no se lo confunda con la «contradicción»— que existe entre las tendencias a la afirmación y consolidación del conjunto y las tendencias a la afirmación y desarrollo de los elementos particulares (órganos, miembros, células). La forma es sana, tiene consistencia y capacidad operativa si los elementos mantienen las debidas relaciones mutuas y configuran tensionadamente el conjunto.

La configuración y el sistema funcional del cuerpo, el ritmo de sus movimientos, etc., descansan sobre el hecho de que los distintos materiales de su estructura, los impulsos y las necesidades están bien coordinados entre sí. Se precisa una fuerte concentración para advertir qué constante regulación, qué vigilancia orgánica —por utilizar una imagen— debe entrar en juego para mantener el tamaño físico, la relación de la estructura y los movimientos, el proceso ordenado del crecimiento, del metabolismo, etcétera. Hay una multitud de impulsos encaminados a la realización de ese todo.

Algo análogo ocurre, en el aspecto anímico-espiritual, con la configuración de la forma moral, la figura que se logra a través de la formación. Esta es posible solamente porque una tendencia siempre operante ensambla en el todo lo particular —cada una de las vivencias, las diferentes actividades, las distintas ideas, normas y valores—, de modo que, al hilo del devenir y el cambio, surja lo que caracteriza a este hombre y lo distingue de los demás. A los individuos

en los que funciona con seguridad el juego de las correspondientes normas reguladoras, los procesos de frenado y las sintonías recíprocas, los consideramos «armónicos», equilibrados, acordes consigo mismos. Pero las tendencias pueden llegar a ser tan fuertes que el hombre se esquematice, y haya determinadas formas de comportamiento que lo invadan todo. Hablamos entonces de un «animal de costumbres»; alguien que no tiene impulsos individuales, sino vive conforme a recetas. Lo mismo sucede también en la relación de persona a persona. La tendencia a la totalidad hace, por ejemplo, que en una amistad el uno establezca siempre el acuerdo con el otro; que, merced a los distintos actos de adaptación, deferencia y cooperación se subraye una y otra vez ese todo que designamos como «amistad», o se restablezca, en casos de vacilación o deterioro. Análogo proceder, que se prolonga a través de las distintas formas de comunidad, caracteriza al hombre altruista, en el cual los impulsos individuales retroceden siempre ante los de adaptación y cooperación. Pero esto puede llevar a modos de unión más amplios, en los que ambas personalidades cedan a la comunidad tantos aspectos de la propia vida que se resienta su propia forma de ser.

La íntima cohesión de la forma y las relaciones de las distintas formas entre sí constituyen un hilo conductor para la comprensión de la realidad concreta. «Comprender» significa captar la esencia de una cosa, el sentido de un proceso. Si la vida constase únicamente de elementos cuantitativamente unidos, no se la podría comprender, sino sólo calcular. La actividad de un hombre, por ejemplo, la comprendemos a partir de la trama formada por los motivos, las resoluciones, los desarrollos, las crisis, los logros; así como sólo podemos conocer una personalidad como un todo en el que los distintos factores —tendencias, aptitudes, rasgos característicos, costumbres— se condicionan recíprocamente. Lo mismo puede decirse de un contexto histórico y una obra de arte.

El hombre es una individualidad que desde su propio centro se dirige hacia el mundo. El hombre, en cuanto tal, es consciente de ser él mismo y no otro; de tener que afirmarse y desarrollarse, pero también de poder lícitamente

hacerlo y quererlo. En cuanto tal, sabe —lo sabe cada uno— que es el punto central de referencia del mundo, pues «mundo» es un concepto relacional. Significa la totalidad de lo que existe en cuanto está frente a cada hombre como espacio de su existencia, contenido de su conciencia, tarea de su obrar.

Más aún, puesto que el hombre sabe de sí y del mundo, toma posición respecto al mundo y respecto a sí mismo al tomar decisiones y al actuar; es decir, es espiritual, tiene este valioso carácter de estar-centrado-en-sí. No solamente es él mismo, sino que debe serlo. Ser persona significa precisamente tener derecho a lo que se es, a ser tarea para sí mismo y sentirse responsable de que se lleve a cabo esa tarea. En cuanto tal, todo hombre no sólo es una forma individual, caracterizado en sí mismo y distinto de otros individuos, sino que es *existencia:* es portador de un destino, del suyo propio y, realizándose en él, del destino del mundo. Por eso cada hombre es único, insustituible, ineliminable, irreemplazable.

Cada hombre puede decir lo siguiente: Yo soy distinto de los demás, soy único; el mundo me pertenece de modo distinto a como pertenece a los demás; soy su señor, por ser imagen de Dios, el auténtico Señor; sólo conmigo resulta completo el mundo, así como yo llego a ser un individuo completo únicamente en y con el mundo. En esta relación, que se expresa diciendo «yo y el mundo, el mundo y yo, el uno en el otro», se realiza lo que se denomina «destino», la plenitud de sentido o la pérdida de sentido de la existencia. El mismo hombre que dice esto es el que configura realidades complejas como la amistad, el matrimonio, la familia, el sindicato, el municipio, el Estado.

El Estado no es una campana puesta como un sombrero sobre los individuos para que se mantengan unidos; se configura a partir de la vida de los individuos. La vida de éstos es también y primariamente vida de la totalidad. Que esto sea así no depende de cantidades, como si muchos estuviesen juntos y necesitaran una ordenación. Dos individuos son ya capaces de constituir una totalidad.

Pero ahora sucede algo peculiar: en el momento en que no sólo este individuo —digamos, para abreviar, «yo»—, en

el momento en el que no sólo yo vivo la totalidad, sino también el que está junto a mí, y un tercero, y el que hace el número mil, y todos hacen eso, brota de ellos, por decirlo así, la totalidad, la cual, dándose la vuelta, se presenta ante cada uno de ellos como algo objetivo. Esta objetividad es, por de pronto, óntica, real. Tiene el poder prevalente de la mayoría frente al débil individuo aislado, y la experiencia superior que procede de una larga historia (tradición), etc. Esto solo le otorga ya preponderancia. Ahora bien, los que componen la mayoría son personas; por eso, la totalidad objetiva que constituyen tiene también carácter personal. El Estado —por mencionar la forma más representativa— es, a su vez, algo personal, tiene que serlo al menos. No sólo existe, sino que tiene derecho a existir, es una tarea a realizar, y es sujeto de responsabilidad.

Su «preponderancia» sobre el individuo adquiere un carácter especial por el hecho de que la totalidad en cuestión es algo «constituido». La constitucionalidad conforma un orden; un orden entre personas. La capacidad y la competencia del Estado para conformar un orden tiene su fundamento —sin entrar aquí en otros análisis— en un proceso: el acto de la constitución. Por medio de él, el Estado se legitima, adquiere carácter de soberanía y autoridad [1]. Ahora bien, la totalidad tiene respecto al individuo no sólo el carácter de preponderancia en poder, sino el de autoridad. Sus órdenes no sólo son más fuertes que el individuo en cuanto a poder, sino más «válidas» en cuanto a sentido; no sólo son capaces de «forzar», sino de «obligar» [2].

[1] Autoridad no es lo contrario de libertad, como asegura un error ampliamente difundido, sino que autoridad y libertad se condicionan mutuamente, ya que ambas presuponen a la persona. Tan pronto como el Estado deja de vincularse a la libertad, se convierte en pura fuerza, en dictadura, cuya réplica es la revolución como forma permanente, que, a su vez, es violencia también. Ambos pares de conceptos constituyen el fundamento de toda genuina filosofía política.

[2] Con este motivo, quisiera indicar algo que fácilmente se olvida en este tiempo nuestro, que piensa de manera funcional. El Estado se halla ordenado esencialmente a la persona. El hecho de que el Estado goce de autoridad para crear un orden válido, es decir, para dar leyes que obliguen en conciencia, sólo es posible por el hecho de hallarse referido a la libertad de la persona. Si el Estado toma a los hombres como «material», como «objeto», pierde su carácter propio y se convierte en un sistema de mero ejercicio de fuerza, de coacción.

Lo dicho hasta ahora ha sido un intento de fundamentar la idea de la Iglesia, o, dicho más exactamente, de la Iglesia y de cada uno de los cristianos, con su modo peculiar de ser y sus relaciones mutuas.

Hemos visto anteriormente que el efecto de la acción salvífica, lo que de ella resulta, puede verse condensado en la frase de la carta a los Gálatas: «Y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). En virtud del acontecimiento de Pentecostés, el Cristo resucitado, espiritualizado, ha penetrado en el hombre por medio de la fe y el bautismo. Su verdad se ha convertido en norma y contenido de la propia conciencia; su santidad, en norma del propio *ethos;* su personalidad se ha dado a los hombres para que funden comunidad; su vitalidad se les ha otorgado para que tengan fuerza vital. Resumamos todo esto en el nombre de la «realidad-Cristo»: Esta realidad-Cristo ha penetrado en el hombre y se ha creado en él el «espacio» que le corresponde. Ya hemos hablado de ello cuando tratamos de la interioridad cristiana. Con ello, la existencia cristiana se hizo más rica en una «dimensión», en la absoluta. Esto sucedió respecto a todo aquello en virtud de lo cual el hombre es hombre.

Así es como surgió el individuo cristiano, la personalidad cristiana. Acerca de ella tendremos que hablar ampliamente aún; mas, para destacar lo que ahora nos ocupa, debemos diseñar algunas de sus líneas maestras.

El hombre creyente se halla respecto a Cristo —y a través de Cristo, respecto a Dios— en una relación única. Sabe que Cristo «piensa» en él, como persona singular y concreta. Sabe que se halla con El en una relación yo-tú, en la que no interviene nadie más. Los hombres no han sido redimidos en conjunto, en masa, sino cada individuo en cuanto él-mismo. Dicho de forma negativa: la pérdida de la salvación por parte de un individuo no es compensada con la salvación de otro o de muchos, o incluso de todos los demás [3].

[3] Hay que esforzarse en pensar estas ideas. Vivimos en la época de las cantidades, las funciones y los procesos. De modo que el hombre actual tiene que hacerse cargo de lo que significa la cualidad, la esencia de lo que en cuanto persona es; ejercitarse en ello, como diría Kierkegaard. El concepto de persona es eliminado cada vez más radicalmente, y sustituido por el de individuo, es decir, por el de un «caso» de una especie. Lo que organiza la

A partir de aquí, todos los elementos de lo humano reciben un carácter especial: surge la conciencia de la verdad a la que está llamado el creyente; y su libertad, que es una libertad en la voluntad de Dios; y su responsabilidad.

El carácter singular de la personalidad cristiana se ha expresado con frecuencia, de manera especialmente viva, con estas palabras: «Dios y mi alma, nada más» [4]. A la pregunta que objeta: «¿Y los demás?», se responde así: Cada cual puede y debe decir «Dios y mi alma, y nada más». Dios es definido como el ser que está vuelto «totalmente» hacia cada uno. De forma simbólica, lo que aquí se da a entender es expresado en el Apocalipsis, en la misiva a la comunidad de Pérgamo. Aquí, la promesa dice así: «Al que venciere le daré... una piedrecilla blanca, y sobre la piedrecilla escrito un nombre nuevo, que nadie sabe sino el que lo recibe» (Ap 2,17). Debemos recordar lo que el nombre —el auténtico, no el convencional— significa en el sentido antiguo: el hecho de que en la palabra se adentra la esencia de un ser. De suyo, la esencia del hombre está oculta; merced a la palabra es dicha, o sea, puesta al descubierto. El nombre es la esencia del hombre patentizada. Pero en seguida se añade: lo conoce tan sólo Dios y aquel que lo recibe; es decir, al hombre se le notifica quién es él en el fondo, en su propia esencia; con todo, el conocimiento permanece oculto entre Dios y él.

Acerca de la configuración individual de la condición cristiana, y, por tanto, de la personalidad cristiana se hablará

vida de las personas, el Estado, se convierte cada vez más en un aparato que administra cantidades, determina funciones, moldea «material humano». La relación entre la totalidad y el individuo tiene un carácter no sólo cuantitativo, como el de un trozo grande de realidad respecto a un trozo pequeño, sino ontológico, como el de un orden de personas respecto a cada persona individual; es una relación caracterizada por el derecho y la responsabilidad; tiene un destino, hace historia, decide sobre el sentido de la existencia. Esta relación es convertida cada día más rápidamente en una relación semejante a la que hay en una máquina entre el conjunto y sus elementos. Para quien desee llegar a lo esencial se impone aquí un cambio de mentalidad francamente arduo.

[4] El abad Sabas, del siglo IV; el cardenal Newman, en el siglo XIX.

más adelante con mayor precisión; lo que ahora debe ocuparnos es la totalidad cristiana.

Lo que hemos denominado la realidad-Cristo, el conjunto de lo que en El ha llegado hasta nosotros —su mensaje, su instrucción y doctrina de vida, lo bueno y santo revelado por El, la comunión con el Padre, en la que ha asumido a los hombres, y, por encima de todo, El mismo con su ser divino-humano, del que nos ha hecho partícipes—, todo esto entra a formar parte también del ser humano, en cuanto es una forma vital supraindividual, es decir, se convierte en Iglesia.

Del planteamiento de nuestras reflexiones se desprende con claridad lo siguiente: esta Iglesia no surge por la iniciativa de individuos que buscan una comunidad. No depende en su existencia del pensamiento, el juicio y el talento organizador de uno o más creyentes o incluso de varios o de todos, sino que se alza desde sus propias raíces y aparece frente al individuo como una realidad objetiva. Por otra parte, esta realidad no es extraña al individuo. No se le impone a éste únicamente desde arriba, sino que su sustancia es la misma que la suya: es el hombre. La Iglesia no es un orden abstracto impuesto al que cree, sino que es su propia vida. Se le presenta como algo objetivo y, al mismo tiempo, es interior a él, más aún, es él mismo.

El *factum* «Iglesia», la totalidad cristiana, descansa, en cuanto realidad terrena, sobre el impulso con el que la vitalidad humana salta por encima de la propia individualidad para insertarse en el todo; pero, como eso ocurre en cada creyente, ese todo se revierte, a su vez, hacia cada individualidad aislada, y tiene validez objetiva. Por razón del fin, el todo tiene que apoyarse en todos los hombres, comprender a todos los creyentes, como lo expresa la misión de predicar conferida por Cristo: «Id, pues, enseñad a todas las gentes...» (Mt 28,19).

Que haya Iglesia no depende de que numéricamente estén comprendidos todos los hombres. La Iglesia es la totalidad cristiana desde el punto de vista de la esencia; de modo que ella existe, por muy reducido que sea el número. Cristo dijo: «Donde estén dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20). Esta

frase no sólo tiene un sentido subjetivo-edificante, según el cual Cristo querría decir que el amoroso acuerdo de dos o tres creyentes sería visto y enriquecido por El; tiene también un sentido «sociológico». Siempre que unos creyentes se encuentren unidos con actitud de abrirse a lo objetivo, escuchar el mensaje, recibir instrucción, practicar la obediencia y realizar el culto, ahí hay «Iglesia». Por supuesto, la Iglesia es mucho más que eso. Pero debe quedar claro que lo cristiano propiamente dicho no es la vida cristiana individual, a la que luego se añadiría la Iglesia como un elemento ordenador prácticamente imprescindible, sino que la Iglesia no se puede separar de la existencia cristiana.

De modo que, en principio, se puede decir que la Iglesia es el ser humano en cuanto constituye una totalidad y, como tal, está poseído por la realidad-Cristo. La Iglesia es verdad; digamos con mayor precisión: verdad proclamada; enseñanza expuesta de forma objetivamente válida y obligatoria, «dogma». Es orientación, «camino», tomada esta palabra en el viejo sentido de movimiento ordenado de vida y acción; pero esto, a su vez, en una forma *(Gestalt)* sociológico-objetiva, como ordenación de la totalidad, que se presenta ante el individuo con una validez vinculante. La Iglesia es actuación religiosa, pero actuación del todo, es decir, «culto». Este culto no es creado por un creyente individual, sino que se le presenta como espacio y acontecimiento objetivo, lo acoge y le obliga... Pero todo esto no como algo que viene hacia él desde una región lejana y extraña, sino que emerge de la vida misma.

La Iglesia surge en el nacimiento de Pentecostés, pero no como una de esas erupciones entusiástico-religiosas que tienen lugar de continuo en la historia del espíritu, sino como algo querido, anunciado y constituido por Cristo. En la alocución de despedida, se dice: «Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí...». Y más adelante: «Pero, cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras» (Jn 15,26; 16,13). Este testimonio no deben darlo individuos aislados,

ni tampoco grupos inspirados, pero particulares, sino los mismos a quienes El autorizó y envió como mensajeros suyos, los apóstoles: «Subió a un monte, y llamando a los que quiso, vinieron a El, y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar a los demonios. Designó, pues, a los doce: a Simón, a quien puso por nombre Pedro; a Santiago el de Zebedeo y a Juan, hermano de Santiago, a quienes dio el nombre de Boanerges, esto es, Hijos del Trueno; a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo, a Tomás y Santiago el de Alfeo, a Tadeo y a Simón el Celador, y a Judas Iscariote, el que le entregó» (Mc 3,13-19). Y éstos, no sólo en cuanto personas que vivían en aquella hora precisa, sino como titulares de unos poderes que deben perdurar. Así se lee al final del Evangelio de san Mateo: «Y, acercándose Jesús, les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (Mt 28,18-20). Hasta «la consumación del mundo» son «ellos» —los titulares en cada momento de los poderes— los predicadores del Evangelio, y El «está con ellos», «en ellos», y habla a través de ellos.

Esto es la Iglesia portadora de una autoridad divina; pero también es una realidad humana, integrada por la vida de los individuos particulares y, por lo mismo, tan íntima a ellos como su propia vida individual. La Iglesia trata de «tú» al hombre, lo llama y lo obliga; el hombre se encuentra con ella, oye su llamada y tiene que decidir entre obedecer o negarle la obediencia. Pero encuentro y decisión no tienen lugar como si el individuo se encontrase aquí y, proveniente de una región extraña y llevada por cualquier forma de ambición de poder, le saliese al paso la Iglesia, y entre ambos se desarrollase una lucha entre la libertad religiosa y el afán avasallador de dominio, sino que todo ello ocurre dentro del ser humano conmovido por Cristo. Por eso es la relación entre el individuo y la Iglesia tan vibrante y fecunda; aunque, ciertamente, tan llena también de conflictos y, en determinadas circunstancias, trágica.

Una puntualización más: la «Iglesia» no es algo que esté naciendo de continuo; tampoco es una función que se desprenda continuamente de la vida del hombre, necesitado de comunidad y de orden; tampoco es el resultado, siempre nuevo, de la historia, en cuyo curso cada hombre descubriría la validez de la existencia de Cristo, de su palabra y su doctrina, sino que es algo duradero. Se apoya en la voluntad de Cristo, que le confió su propio mensaje y dijo: «El que a vosotros oye a mí me oye...» (Lc 10,16), y ello desde entonces «hasta la consumación del mundo» (Mt 28,20). En el acontecimiento de Pentecostés tuvo lugar no sólo una incitación a los creyentes a crear continuamente «Iglesia», sino que nació la Iglesia, que vive desde entonces hasta el final de los tiempos. Y vive como autoridad, según se expresa en las palabras dichas en Cesarea de Filipo: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18).

CONCEPCIONES DE LA IGLESIA COMO TOTALIDAD

En las páginas precedentes se ha desarrollado, de forma dialéctica general, la idea de que la Iglesia es la totalidad cristiana. Cabe ahora preguntar si esa idea no habrá sido expresada de manera más concreta en la historia del pensamiento cristiano.

Esto sucedió a través de concepciones distintas. La más profunda de todas fue sin duda aquella que concibió a la Iglesia como el «Cuerpo de Cristo» *místico,* es decir, misterioso, nacido por obra del *Pneuma.* Había para ello un punto de partida en la idea con la que el pensamiento antiguo concebía al Estado. Junto al concepto teleológico-racional, con el que la jurisprudencia lo concibe, se encuentra también una concepción que parte de la estructura global de cada ser vivo y emplea para ello la imagen de un organismo, en concreto del cuerpo humano. Este constituye una unidad que se compone de diversos elementos. El Estado es, según esto, un «cuerpo», un *corpus;* los hombres son «miembros», o sea, diferenciaciones estructurales y funcionales; nosotros preferiríamos hablar de «células» más que de «miembros».

Hemos visto que el pensamiento cristiano parte de la conciencia de que, en el acontecimiento de Pentecostés, el creyente descubre al Cristo resucitado y espiritualizado: «El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él», dijo El mismo en el Evangelio de san Juan (6,56). Esto vale no sólo respecto a cada creyente, sino también a su totalidad. Este pensamiento se aclara, se lo hace palpable —por así decir— al entender la totalidad estatal como una unidad orgánica, un *corpus*. Con esto, esta imagen pasa de la sociología natural a la teología, y se aplica a la interpretación de lo que surgió en Pentecostés por obra del Espíritu.

Tal imagen se encuentra ya en el Nuevo Testamento. Un primer esbozo lo ofrece la alegoría con la que Jesús expresa en el Evangelio de san Juan su relación con cada uno de los creyentes. En las palabras de despedida se dice: «Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que en mí no lleve fruto lo cortará; y todo el que dé fruto lo podará, para que dé más fruto... Permaneced en mí, y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. Yo soy la vid. Vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada. El que no permanece en mí, es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan» (Jn 15,1-2.4-6). La imagen es clara: la unidad orgánica de las plantas, aquí la de la vid, en la que cada individuo humano es un sarmiento. El vive de la fe y desde ella produce fruto. Reconocemos aquí el pensamiento paulino ya aducido anteriormente: «Vivo, pero ya no yo, sino que es Cristo quien vive en mí». La idea es desarrollada con más precisión por san Pablo. Dice así en la Carta a los Romanos: «Pues a la manera como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada; ya sea la profecía, según la medida de la fe...» (12,4-6). La imagen es utilizada en conexión con una doctrina sobre los carismas, es decir, los

dones del Espíritu que aparecen en la vida de la comunidad: el de profecía, el de lenguas, el de su interpretación, el de la virtud de la caridad, etc. Estos dones provocaban discusiones acerca del rango de cada uno; así dice san Pablo: El que recibe estos dones no ha de considerarlos como una posesión individual o una prerrogativa, sino que cada uno de ellos está ahí para todos. Los dones carismáticos aparecen, pues, como manifestaciones de una vida común que inunda la comunidad y tiene su origen en el acontecimiento de Pentecostés y sus raíces en Cristo.

La misma idea se encuentra en las dos cartas, tan parecidas entre sí, a los Efesios y a los Colosenses. En el primer capítulo de la Carta a los Colosenses recuerda san Pablo que los creyentes «están en Cristo Jesús»: «El es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia... Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar consigo todas las cosas... así las de la tierra como las del cielo» (1,18-20). En el capítulo segundo de la Carta a los Efesios se dice de Cristo: «Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2,19-22).

Ven ustedes cómo la idea de la unidad orgánica del cuerpo humano es aplicada a la de un edificio y a la de un cosmos nuevo. Se pone con ello de manifiesto que dicha idea no puede ser tomada como algo meramente erudito. Esa idea es viva y atrae, por asociación, otras ideas afines. La forma en que Cristo es el factor vivificante y unificador se expresa de otra manera. En un lugar se presenta El como la cabeza, de la cual, según la tesis del médico griego Galeno, fluyen a los miembros los impulsos vitales; en otro, se muestra como lo envolvente, como la estructura general, por así decir, de esta unidad, en la que se hallan los distintos elementos; finalmente, como la piedra angular que cierra la bóveda y la hace consistente.

Este concepto ha influido de la forma más intensa en el modo como el pensamiento cristiano ha pensado la Iglesia.

Sin entrar ahora en su historia, debemos recordar tan sólo que fue, sobre todo, san Agustín quien expresó incesantemente este pensamiento con una penetración y variedad de matices que revelan la profundidad con que se había familiarizado con él. Habla el santo de la Iglesia como del *Corpus Christi;* de los particulares, como *membra;* el amor lo entiende como fuerza creadora de unidad, y ve la falta de amor, las disputas y la falsificación de la doctrina como lesiones que se infieren a la unidad del cuerpo. Pone en estrecha cercanía el hecho de esta unidad, procedente del misterio, con el misterio central del cristianismo en la Eucaristía, en la que Cristo se ofrece a los suyos como fuente de su vida.

La idea del *corpus mysticum* expresa la relación en la que se hallan personas y funciones respecto al conjunto de la Iglesia. No aflora en ella el problema relativo al rango de los distintos elementos aislados. Dicha relación se aprecia merced a otra idea que ha desempeñado igualmente un gran papel en la historia cristiana del espíritu, a saber, la que considera a la Iglesia como «jerarquía», como «orden sagrado».

La variedad de que aquí se trata se muestra ya asimismo en el Nuevo Testamento. En el contexto de la vida en torno a Cristo se encuentran juntas personas que no son del mismo rango. De entre los muchos que le rodean, escoge El a los setenta y dos discípulos; de entre éstos, a los doce; entre éstos, Pedro ocupa, a su vez, una posición destacada de superioridad sobre los demás. En el primitivo trabajo de la comunidad, según refieren los Hechos de los Apóstoles, se destacan los diáconos. De este modo se suscita la cuestión relativa a cómo habrá que ordenar las funciones mencionadas, en qué facultades se apoyan y cuál será el nivel de su competencia. Para interpretar esto resulta útil una idea procedente de la antigüedad, concretamente del neoplatonismo. Esta noción es desarrollada por un creyente, de nombre Dionisio, el Areopagita, instruido en el neoplatonismo en el tránsito del siglo V al VI. La imagen neoplatónica del mundo esbozada por Plotino y elaborada por Proclo considera la divinidad como el ser primero, el Supra-Ser absolutamente simple, situado más allá de todas las determinaciones expresables, que son siempre peculiaridades.

Este ser es pura realidad, pura energía, pura plenitud de valor. Su acto primordial es el amor; «pero el amor se comunica». De esta manera, el ser primero hace brotar de su simplicidad la multiplicidad de lo creado. Lo creado ostenta grados distintos de realidad en función de la proximidad respecto al primer origen, a la pureza, la simplicidad y la riqueza de su ser. Surge así un orden de niveles de realidad, desde el ser primero en rango, plenitud de ser y de poder, descendiendo siempre, a través del reino de los ángeles y del hombre, hasta las cosas materiales más bajas. Pero por todas partes se despierta el ansia del retorno hacia el origen, y, mediante una teoría cuidadosamente elaborada de los movimientos corporales, anímicos, espirituales y ascético-religiosos se describe el modo como la creación, que salió de lo divino, vuelve de nuevo a él. Esta teoría la emplea Dionisio para determinar los niveles de la vida eclesial, el rango de sus funciones ordenadoras, y surge así la idea de un orden santo, variadamente articulado: una «jerarquía». Las ideas que desarrollan sus escritos están considerablemente influidas por el neoplatonismo y corren constante riesgo de caer en el panteísmo propio de éste. En la Edad Media, estas ideas alcanzan una importancia grande, extraordinaria, y, gracias a la labor de pensadores como Escoto Eriúgena, los Victorinos y Buenaventura, entre otros, se ven libres de sus elementos panteístas. Este pensamiento central se combina con la voluntad constructiva de la Edad Media, tal como se manifiesta en sus concepciones cosmológicas, en su modelo de Estado y su arquitectura, y surge así la concepción de la Iglesia como una unidad de vida santa, articulada en distintos grados.

Las dos concepciones de la Iglesia que acabamos de exponer tienen un carácter metafísico. Tratan de expresar el misterio de la Iglesia, y no son, por lo mismo, particularmente adecuadas para caracterizar su realidad empírica concreta, tal como se da en la vida cotidiana individual y en la vida histórica. Pero esta realidad pertenece también a lo que la «Iglesia» es, ya que ésta consta de hombres, que son como son; de muchos hombres, cada uno de los cuales lleva consigo todos los problemas y posibilidades de conflicto que dimanan de la libertad, los impulsos, intereses, confu-

siones y tendencias destructivas que se dan en el hombre real. Si la Iglesia quiere consolidarse en la realidad, debe ser capaz de poner orden en esa diversidad, confusión y contradictoria condición del ser humano.

A la realidad de la Iglesia pertenecen, asimismo, cosas como las que ya la primera comunidad necesitaba para poder ayudar a los pobres o costear las comidas en común (Hech 6,1s). Pero estas necesidades tienen que ser reguladas tan pronto como surgen; digamos que hay que solucionar problemas como los del suministro, la distribución, etc. En la Iglesia hay competencias. Es depositaria del encargo que le confiere Jesús de enseñar a todos los pueblos y hasta el fin del mundo; es decir, que en todo tiempo y circunstancia y situación histórica dicho encargo implica problemas diversos de ordenación: coordinación de las personas docentes; clarificación de las diferencias; fundación de comunidades y articulación de sus relaciones recíprocas, etc. Tan pronto como la Iglesia se encuentra, como realidad concreta, en el ámbito del mundo y de la historia, se suscitan los problemas referentes a sus relaciones con las instituciones profanas, con otras comunidades religiosas —la judía, la pagana, las comunidades cristianas separadas, etc.—. Todo esto constituye un aspecto de la Iglesia que ha de ser pensado con conceptos prácticos, sociológico-jurídicos. Se trata de la Iglesia en cuanto *societas,* o sea, en cuanto unidad social, cuya construcción y vida están reguladas por un ordenamiento jurídico, que aparece como tal ante las otras comunidades y debe ordenar sus relaciones con ellas conforme a reglas de derecho común o internacional. Así surge el derecho eclesiástico, que adopta conceptos del derecho civil y los acomoda a los objetos especiales que trata. Tenemos, de esta forma, un derecho constitucional, un derecho penal, una ordenación de las funciones y competencias, de la propiedad, etc. Los materiales para esto los proporciona, sobre todo, el derecho romano, pero son determinantes también el derecho germánico, el derecho propio de cada país, etc.

Por supuesto, esto implica un gran peligro, es decir, el de que lo propiamente religioso —la intención de Cristo, la soberanía de Dios, el reino de lo santo— se diluya en lo profano-jurídico, lo burocrático y lo económico; que lle-

guen a imponerse los asuntos profanos, los valores de la cultura, la economía, la propiedad; que prevalezcan los puntos de vista políticos y el afán de poder; que la actividad propia de todo cargo y ordenamiento de cargos se convierta en una burocracia complicada, etc. Ello inspira serios requerimientos a superar sin pausa el peligro de la alienación y la mundanización; pero ese esfuerzo no elimina el hecho de que la Iglesia es una realidad histórica y tiene que atender, con honradez y disciplina, las tareas que de ello se derivan.

En este punto surge la tan discutida cuestión de si la Iglesia tiene un carácter carismático o más bien administrativo.

Según la primera opinión, la Iglesia, surgida del acontecimiento espiritual de Pentecostés, tiene un carácter puramente religioso. La Iglesia tiene su base en «carismas», es decir, en fuerzas e impulsos que no están vinculados a ningún cargo y no son formulables en ningún ordenamiento jurídico, antes surgen más bien de forma espontánea, y no implican orden, formación y trabajo metódicos, sino inspiración y genialidad. No podemos entrar aquí a fondo en el problema, sino indicar tan sólo que una comunidad puramente carismática y basada en meros impulsos religiosos no puede crear tradición ni producir un orden auténtico. Meros impulsos, inspiraciones y entusiasmos carismáticos son olas que se elevan y se deshacen, y, a menudo, tienen como resultado final el caos. Si la Iglesia ha de ser algo que subsista y viva ordenadamente, perdure a través de los tiempos, y tenga un carácter definido y fuerza para discernir el sí y el no, lo justo y lo injusto, debe estar debidamente constituida y tener un ordenamiento jurídico.

Por distintas que sean las tres imágenes empleadas para la interpretación del hecho de la «Iglesia», tienen algo en común: toman ese hecho como un fenómeno visible, ahí presente en su forma concreta, discernible en los contextos de la historia. Que estas imágenes y la vida de la Iglesia que en ellas se expresa implican también peligros es evidente, y ya lo hemos indicado. El gran peligro consiste en que la vida que Cristo quiere para ella, y que proviene de Dios y se orienta hacia Dios, se deslice hacia lo «mundano», y la

historia de la Iglesia muestra cuán a menudo y en qué gran medida este peligro se hizo realidad: como voluntad de poder, ansia de poseer, actos políticos, asimilación a instituciones puramente terrenas, etc. Ello movió a elaborar una concepción que trata de prevenir esos peligros. Esta concibe la Iglesia como algo básicamente distinto de todo fenómeno y ordenamiento terreno; es la idea de la «Iglesia invisible».

Los motivos para una concepción así saltan a la vista. Es, sobre todo, la solicitud por la conservación de lo religioso en toda su pureza. El deseo de mantener lejos de la Iglesia todo lo que parezca derecho e imposición del mismo, propiedad y los conflictos con ella relacionados, ambición y poder, toda desfiguración debida a negocios mundanos, contiendas sociales, etc.; y el deseo de entenderla como un asunto puramente religioso, puramente interior. Si la Iglesia es así, entonces no puede decirse nunca: así es la Iglesia; aquí está; ahora es cuando se realiza. Vista de este modo, pertenece exclusivamente al ámbito de la conciencia, del corazón, del alma, y sólo se la puede percibir mediante la convicción de la fe y la interiorización experiencial.

Otro punto de vista es el espíritu de un inconmensurabilismo reformista, que dice: Desde lo terreno y humano-natural, no hay un camino continuo que lleve hasta Dios. No se pueden expresar las intenciones cristianas en símbolos, ordenamientos terrenos, relaciones éticas, sino que todo debe pender de la libre iniciativa de Dios, de la soberanía de la gracia, para la cual no hay seguridad alguna, sino sólo la osadía de la confianza. Desde esta perspectiva no puede afirmarse nunca dónde hay «Iglesia» o cómo se hace operante. Esto permanece siempre oculto. Se hace Iglesia allí donde reina Dios; dónde y cuándo sucede esto no hay posibilidad de afirmarlo desde el plano de lo terreno-humano.

Otro punto de vista es el del individualismo, que todo lo hace consistir en la decisión personal de cada uno, en su experiencia, en su capacidad de comprensión. Esta actitud considera la vida religiosa como algo que reviste un carácter exclusivamente privado y no tiene nada que ver con lo «público»; no quiere normas objetivas ni estructuras; y considera las explicaciones racionales como algo extraño a la

índole esencialmente irracional de esta vida. Todo descansa en la experiencia y la intuición, y no puede, por tanto, ser expresado en conceptos universalmente válidos.

Con esta orientación está emparentada otra, que reclama para la vida religiosa plena autonomía, pone su origen en cada individuo, y niega, en consecuencia, todo tipo de autoridad. Esta postura rechaza el concepto de Iglesia vista como un tipo de ordenación en algún modo determinada y obligatoria. Lo que a su entender puede crear comunidad es sólo el libre encuentro de las personas o la experiencia de un acuerdo por parte de un grupo, que se configura y se disuelve según el resultado de tal experiencia. Esta forma de pensar estima que la Iglesia es algo puramente interior, mera cuestión de actitudes espirituales, y es inconmensurable con todo lo externo.

Pero basta leer cómo habla Jesucristo, qué efectos produce el acontecimiento de Pentecostés y cómo se comporta la primera comunidad cristiana para ver que la intención del Nuevo Testamento no es de este tipo. El teólogo Erick Peterson —entonces todavía protestante— acuñó la fórmula: «La Iglesia es la prolongación de la Encarnación»; tiene la misma estructura que el hecho fundamental de la fe cristiana: el Dios salvador. El Hijo de Dios no sólo habitó en el ser humano Jesús de Nazaret, no sólo lo asumió y lo inspiró, no sólo fue vivido por El, sino que —de forma inconcebiblemente misteriosa, que todo lo decide— El «se hizo hombre». Está en la Iglesia como Dios hecho hombre; por eso es ella poder del espíritu hecho cuerpo, no *Pneuma* que actúa de forma incaptable, sino realidad humano-histórica. Ella responde de lo que proclama, de lo que hace, de lo que positiva o negativamente lleva a cabo con el carácter ineludible de todo *factum* histórico.

A este respecto no debe olvidarse lo que hay de verdad en la idea del carácter invisible de la Iglesia: que lo propio de la Iglesia, la venida constante de Dios a la creación no se agota en lo exterior y, por ello, queda abierta la llamada de una exterioridad descarriada o corrompida a una interioridad auténtica.

Después del Concilio Vaticano II, otro concepto de Iglesia parece adquirir especial importancia, el de «Pueblo de

Dios». Este concepto es de origen bíblico. Todo el Antiguo Testamento es impulsado por la conciencia de que Dios no llamó a un pueblo ya existente para establecer su Reino, sino que El formó ese pueblo, el pueblo de Israel.

Pueden mencionarse elementos que acercan notablemente este concepto al hombre contemporáneo: hay en él, en contraposición al concepto de *societas,* una historicidad viviente que abre posibilidades imprevisibles. Frente a toda acentuación de la autoridad, este concepto de Iglesia presenta, si se puede hablar así, un carácter «democrático». Designa una colectividad viviente, en la que actúa una iniciativa común, que desborda la rígida división administrativa. Tal vez el despertar de este concepto responda al carácter carismático propio del Concilio en toda su actuación. Hay, pues, motivo para alegrarse ante esa ola pneumática, que halla su expresión en el concepto del pueblo que camina, lucha, descubre, crea.

Las imágenes con las que la Iglesia concibe a la humanidad redimida se corresponden entre sí. Cada una de ellas aporta algo especial al conjunto, pero necesita, a su vez, ser completada por las restantes. Como ocurre siempre con toda forma precisa, la imagen del pueblo de Dios implica también riesgos. Así, al habituarse el creyente a la imagen del «nuevo Israel», podría derivar hacia una especie de amorfismo. Podría diluir el orden visible, la forma *(Gestalt)* clara de la Iglesia, su figura y su modo de actuar. Dicho concepto podría derivar hacia el concepto de «Iglesia invisible». Por eso el que piensa y habla de manera responsable hará bien en tener en cuenta estas implicaciones. Las imágenes bíblicas relativas a la Iglesia se complementan recíprocamente y remiten a algo que no sólo es más que cualquier elemento individual, sino que, en cuanto algo misterioso no expresable en una «imagen», los comprende a todos y los impulsa.

Las concepciones hasta aquí descritas de la Iglesia contienen un elemento que necesita todavía destacarse por la importancia que reviste para la forma como vive el creyente la Iglesia. Este elemento adquirió una especial dignidad por el hecho de haber sido incluido en la profesión de fe apostólica —dicho más exactamente, en su redacción occidental—, mediante la frase: «Creo... en la comunión de los

santos» (en latín *sanctorum communionem;* en griego *koinonían tôn hagiôn*).

Esta concepción tiene una amplia base en el Nuevo Testamento. Cuando informan los Hechos de los Apóstoles sobre la vida de la primera comunidad de Jerusalén, dicen lo siguiente: «Eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones... Y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno. Diariamente acudían unánimemente al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general favor del pueblo. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvados» (Hech 2,42.44-47). La vida de unión comunitaria caracteriza la forma en que la joven comunidad se siente a sí misma y es sentida por los demás. Hasta el punto de que el relato, en el capítulo cuarto, vuelve a hablar otra vez del asunto: «La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común... No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y a cada uno se le repartía según su necesidad» (Hech 4,32.34-35).

Esta conciencia podría ser el resultado de un fenómeno social, por ejemplo una especie de comunismo primitivo, o significar solamente la estrecha unión que caracteriza los comienzos de todo movimiento religioso. Pero el relato contiene una indicación según la cual aquí se trata de algo esencial. Dicha actitud se enraiza en la vivencia del valor ético-religioso o mandamiento que san Juan presenta, en su primera carta, como fundamento de la actitud cristiana ante la vida y se basa en la relación del hombre redimido con Dios, esto es, el amor. Se dice allí: «El amor de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El. En eso está el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, como propi-

ciación por nuestros pecados. Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nunca le vio nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto» (1 Jn 4,9-12).

En un contexto anterior hablamos de lo que significa el amor de Dios en sentido cristiano. Podría haberse dado a entender con éste la idea del amor típica de la moral natural, como superación del egoísmo individual, afirmación del prójimo en su derecho a la vida, y, finalmente, perfección última de lo que en el mero desarrollo de las relaciones yo-tú se denomina «persona». Todo eso se habría desarrollado como *ethos* social en el cristianismo, bajo el influjo de una determinada situación histórica en Occidente. En realidad, se trata de una actitud que tiene su origen en Dios mismo. Dice san Juan expresamente que el amor no consiste en que nos hayamos arriesgado nosotros «primero» a amar, es decir, por nuestra propia iniciativa humana, sino que la iniciativa está en Dios (1 Jn 4,10). Comenzó El con el amor, y fue el primero en crear la posibilidad de lo que el Nuevo Testamento llama «amor».

Lo que el Nuevo Testamento entiende por amor no es una metafísica —por elevada que sea— del amor, visto como el acto más noble del espíritu, junto al conocimiento de la verdad; es, más bien, algo que no puede ser descubierto por ninguna metafísica del espíritu o interpretación del mundo; es la Revelación por excelencia, la «superación» del concepto del ser meramente absoluto. Tanto la interpretación platónica como la neoplatónica del absoluto a la luz del concepto del amor puede entenderse en función de este mismo concepto, porque en él presenta el amor asimismo una medida absoluta, un rango creador. La Revelación cristiana de Dios dice otra cosa, a saber: que Dios entra con lo finito en una relación que no se puede deducir de una dialéctica de lo absoluto. El concepto de lo absoluto afirma del Ser supremo, por un lado, todo cuanto de positivo puede afirmarse: la plenitud de sentido y de ser; pero precisamente con esto dice también algo restrictivo, a saber, que este absoluto no puede hacer ni ser nada finito, sino solamente infinito. Esta imposibilidad se supera gracias a la

Revelación bíblica. Esta afirma que Dios creó un mundo finito, sin que para ello pudiera ser invocado un fundamento absoluto; es decir: lo creó en pura libertad. El mundo podría también no existir, sin que por eso a Dios le faltase nada. Esta libertad se convierte en riesgo tan pronto como hace realidad al ser personal finito, al hombre, se le revela y le confía el mundo por El creado, pues el hombre, a su vez, puede decir sí y no a Dios. Esto último ocurre de hecho y entonces el proceder de Dios adquiere el carácter de lo absolutamente inconcebible: toma sobre sí la responsabilidad por la culpa del hombre, entra en la finitud al hacerse hombre, vive la vida humana y afronta el destino que se denomina «vida de Jesús».

Esta forma de conducirse, esta actitud es lo que la Revelación denomina el «amor primero». Habría que disponer de otro nombre, para evitar que dicho amor pudiera confundirse con el concepto común de altruismo o amistad. Esa forma de amor se convierte en el fundamento que posibilita todo un *ethos*. Lo que san Juan entiende por el amor que se exige del hombre se hace comprensible sólo a partir de aquí: el creyente debe salir al encuentro del otro con la actitud que se reveló en Cristo como la manera de sentir de Dios y de la que El le ha hecho partícipe.

Cabe preguntarse si no será esto una ilusión. Si, en caso de ser real, no debería haber producido un resultado completamente distinto, históricamente demostrable; si cuanto ha podido mostrarse de exterioridad, violencia e injusticia en la historia cristiana no constituirá una demostración del carácter ilusorio de tal *ethos*. Esto sería así si el amor predicado por Cristo no fuera sino un grado más elevado o perfecto del *ethos* que se puede conseguir a partir del hombre. El curso de la historia mostraría entonces que los motivos para ello no serían lo suficientemente vigorosos como para superar las fuerzas contrarias del egoísmo, el odio, etc. Pero el amor cristiano no es eso. Lo que se revela en Cristo es posible tan sólo a partir de Dios; sólo posible, una y otra vez, a partir de Dios, y siempre de nuevo rechazado, traicionado y destruido por el hombre. La motivación que procede del amor de Cristo únicamente puede convertirse en realidad a través de un «riesgo» siempre renovado. Este

carácter de riesgo no lo pierde el amor para un hombre por el hecho de que él u otro antes que él lo haya comprendido y realizado. Realizar ese tipo de amor implica siempre una nueva gracia y un nuevo riesgo. Porque, lo mismo que pasa con los motivos reales que operan en el mundo y con la situación en la que se encuentra el hombre real, las posibilidades de que tal *ethos* sea aceptado como vinculante y sea hecho realidad no son grandes.

Encarnación y Redención no son simples grados de una evolución histórica, como otros que se han descubierto y realizado en el curso del tiempo; como tampoco la Revelación bíblica de la realidad de Dios es una simple etapa en el curso de la evolución filosófica de la humanidad. Así como la Revelación conserva siempre su carácter propio, que, en cuanto tal, puede resultar no solamente positivo, sino también negativo, es decir, puede convertirse en «escándalo», así también, el ofrecimiento y la exigencia del amor cristiano sólo se puede llegar a conocer a partir de la predicación, y sólo se puede adoptar una actitud respecto a él merced a la decisión del corazón. En caso afirmativo, el amor se manifiesta como una plenitud de sentido; en caso negativo, aparece como algo que se siente como carente de sentido, doloroso y hasta insoportable.

Por eso, este *ethos* tampoco puede acreditarse nunca de modo histórico, en el sentido que puede aplicarse a una concepción del derecho o de la organización social. Pero, desde el momento en que se está dispuesto a ver, la mirada advierte cómo esta actitud de amor se da una vez y otra en individuos, en grupos, en comunidades, en oleadas que recorren países enteros, transformando realmente a los hombres; aunque después puede trivializarse, adulterarse, hasta incluso desaparecer.

El amor de Dios, descrito en los párrafos precedentes, es una comunidad de vida personal que El regala al hombre y se expresa en conceptos o en imágenes como los de filiación divina, Reino de Dios, etc. Debido a que todos los creyentes comulgan en esta participación, comulgan también en una participación mutua. Es lo que se expresa en el mandamiento del amor al prójimo, que no tiene fronteras

de sangre ni de nacionalidad, sino que se orienta simplemente al hombre.

Una proximidad y claridad especiales las encuentra el amor allí donde constituye la vida íntima de la Iglesia, en la *communio sanctorum*. En esta expresión, la *communio* es entendida, primeramente, como comunidad «de los santos». Pero debe advertirse que la palabra «dos santos» tiene en el uso primitivo un acento distinto del que adquirió posteriormente. Mientras nosotros designamos hoy con ella a quienes se entregaron a Dios con un gesto heroico, en san Pablo se aplica a todos los que creen y están bautizados. De modo que *communio sanctorum* significa la pertenencia a su grupo, la mutua participación de los creyentes en la vida de los otros.

Esto da pie a preguntar cómo ve Jesucristo la relación de un creyente con otro, y, más en general, la del creyente con los demás hombres. Hay que decir aquí en general que para Jesús no existe el individuo aislado, la personalidad que se basta a sí misma y para la cual los demás no significan nada. Jesús expresó el mandamiento del amor de modo tan apremiante que ya no se lo olvida nunca más. A la pregunta de un adversario sobre cuál es el mayor de los mandamientos de la Ley, respondió: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo» (Mt 22,37-39). El sentido es, pues, que los dos son uno solo.

A la otra pregunta básica de sus discípulos sobre cómo tenían que orar, responde El con el «Padrenuestro». Este texto básico para toda oración cristiana no contiene en absoluto la palabra «yo». El que recita esta oración es el «nosotros» cristiano; y se la reza por todos.

Es verdad que, para el cristiano, la relación yo-tú definitiva se reserva para el trato con Dios, pero esa relación yo-tú es inmediatamente incorporada en el nosotros-tú a que se refiere Cristo cuando dice: «No llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23,9).

Si después se plantea la cuestión de cómo se puede vivir una participación tan inmediata con todos, la respuesta viene dada gráficamente por la parábola del buen samaritano (Lc 10,29ss), y dice así: de manera inmediata no se puede ser prójimo de todos. Nadie tiene tanto corazón; una actitud así no sería auténtica. El prójimo a que se alude en la oración es, en cada momento, aquel a quien la Providencia, en su disposición de las cosas, lleva hasta mí, y depende de mí. Entonces surge —como exigencia y como realización— esa relación con el «prójimo» a la que se refiere Jesús.

Pero, ¿qué significa ahora «participación» de los «santos», ya se emplee esta palabra en el sentido de los primeros tiempos, cuando hacerse cristiano era ya algo que se salía de lo ordinario, ya en sentido moderno, para designar a los que en el plano religioso se atrevieron a lo extraordinario? Tal vez pueda ayudarnos a comprender esto el sentimiento que experimentamos a la vista de un hombre noble, puro, lleno de bella vitalidad: yo quisiera participar de tu existencia, es decir, comprender cómo vives; poder compartir contigo los motivos por los que actúas; ser estimado por ti; gozar de tu confianza... Esta participación significa una profunda comunidad en cuanto a comprensión de la existencia, sentimientos y esperanzas.

De aquí procede la oración de unos por otros. Ya se halla en el texto de la oración cristiana por antonomasia, el «Padrenuestro»; porque, cuando el creyente pide la santificación del nombre de Dios, el cumplimiento de la voluntad divina, el advenimiento del Reino, el pan de cada día, el perdón de la culpa, lo pide cada vez no sólo para sí, sino para todos. A menudo, cuando no está bien concentrado en lo que hace, o porque hay un problema personal que apremia, no se dará cuenta. Pero tan pronto como penetra en el sentido de las palabras, toma conciencia de ello. Este orar de los unos por los otros es precisamente una de las formas que tienen los creyentes de pensar los unos en los otros, y ayudarse mutuamente. De forma invisible van de un hombre a otro y de uno a muchos constantes actos de oración, en los cuales se llevan unos a otros hacia Dios. La oración de toda la Iglesia como tal, la Li-

turgia, habla casi siempre con el «nosotros» cristiano; recuerda las intenciones de todos, y la situación de toda la humanidad, tal como se halla ante Dios; hace realidad en sus distintos actos la mutua pertenencia de todos.

Pero el concepto de prójimo implica algo más elemental aún: implica realidad, realidad de índole espiritual, que se percibe mediante la fe. Entra en juego aquí la idea del *corpus mysticum,* del que ya se habló al comienzo de este apartado. Que el creyente participe de los demás significa no sólo que los comprende, que siente de la misma manera que ellos, que intercede ante Dios en su favor, sino que —y ahora sólo podemos hablar en imágenes— a través de ambos fluye un elemento común, de modo que lo que le hace vivir a uno es también plenitud para los demás.

En la época de pensamiento individualista que caracterizó la segunda mitad del siglo pasado, esta idea resultó extraña. Hoy día hemos aprendido a pensar de modo holista; más aún, nos vemos amenazados por una tendencia totalitaria en la que el individuo corre peligro de no significar nada, y se pone el acento únicamente en la totalidad. En cualquier caso, esto nos ayuda a comprender lo que queremos decir, a saber: que el individuo creyente no vive sólo de por sí. Nadie sabe de qué existencias creyentes —quizás espacialmente alejadas o pertenecientes al pasado— recibe alimento su propia fe y energía su comportamiento, así como él, a su vez, a qué hombres sirve de ayuda.

Hay que exponer aquí un concepto que tal vez esté llamado a adquirir una especial importancia en el aspecto religioso: la responsabilidad de cada uno respecto a los demás, incluso respecto a la humanidad y al mundo en general. Uno de los procesos internos que determinan el corazón y el espíritu de nuestro tiempo es aquel en que nos percatamos de una responsabilidad que no proviene de vinculaciones especiales, como familia, profesión, amistad, comunidad laboral, etc., sino de la forma en que existe el mundo de hoy, y cada individuo en él. Los procesos mundiales de las dos últimas guerras mostraron que ya no hay acontecimientos políticos aislados, sino que todo influye en todo. La tierra se convirtió en un «campo cerrado» en el que toda frontera resulta relativa. El conocimiento y la creación humanas, la

ciencia y la técnica adquirieron una intensidad y un alcance que abarca la existencia en su totalidad. Es un fenómeno nuevo y tendrá una especial importancia en la conformación del *ethos* del futuro. Si en la palabra «poder» se resumen todos los aspectos mencionados y los relacionados con ellos, el hombre contemporáneo siente que este poder está reclamando algo de él. En primer lugar, por razón de las posibilidades positivas que hay y que nos piden que trabajemos conjuntamente a nivel mundial; además, por razón de las posibilidades negativas, porque un abuso de poder puede acarrear malas consecuencias, e incluso la ruina. De la convicción de que debemos ir todos a una surge una nueva responsabilidad mundial, que también para la Iglesia es importante. La Iglesia asumió ya esta responsabilidad en el modo como sus dirigentes pensaron en el conjunto eclesial. Pero ha de ir en aumento la singular manera como, desde hace unos decenios, destacan en ella los cristianos maduros, el modo como su conciencia se siente responsable de la Iglesia misma y desde ella, del mundo.

Se trata, tal vez, de una concepción de la Iglesia en formación, que aparece junto a aquella de la que se habló anteriormente: la Iglesia vista como la comunidad de quienes se responsabilizan de la existencia. Pero esta *communio sanctorum* significa además algo distinto, aunque muy relacionado con lo dicho, pues no sólo es participación en los *santos,* los hombres santificados merced al amor de Dios, sino en las cosas *santas,* el misterio de la Salvación, la Eucaristía. En el capítulo sexto de su Evangelio relata san Juan cómo anuncia Jesús el misterio central de la vida cristiana. Se dice allí: «El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre, que vive, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí» (Jn 6,56-57). Con acento joanneo se subraya y desarrolla lo que ya en las palabras de la consagración se expresa en los sinópticos: la idea veterotestamentaria de que todo alimento viene del altar, y todo comer es, por tanto, un banquete sacrificial. Los creyentes deben participar en la voluntad oblativa de Cristo, en la que tiene su fundamento la Nueva Alianza; en su ser viviente; en su unidad con el Padre; en el nacimiento del hombre nuevo y del mundo

nuevo, que a partir de ese momento se prolonga, a través del tiempo, como el acontecer más íntimo de la historia.

LA IGLESIA COMO AUTORIDAD

Nos hemos planteado anteriormente la pregunta relativa al carácter sociológico de la Iglesia y hemos hallado la respuesta: la Iglesia es la totalidad de la vida nacida de la fiesta de Pentecostés, cuyo contenido es la realidad-Cristo. Nos hemos preguntado después si, para designar esa totalidad, no habrá concepciones más concretas y precisas en cuanto al contenido, y hemos encontrado cinco de ese tipo: la Iglesia como *corpus Christi mysticum;* como jerarquía; como *societas perfecta;* como pueblo de Dios; como *communio sanctorum.*

Ahora planteamos otra cuestión: ¿qué rango, qué valor tiene esta Iglesia respecto a cada persona individual, a los grupos de personas, a la totalidad de las mismas, a la «cristiandad», al «pueblo de Dios»? La respuesta es ésta: tiene autoridad, es autoridad.

El concepto de autoridad pertenece al grupo de aquellos cuyo sentido se ha perdido en el curso de la moderna Historia del espíritu. De manera que necesita ser explicado. Autoridad es, en general, una obligación impuesta sobre un hombre particular o sobre un grupo por una instancia determinada, identificable en cuanto tal. ¿De qué clase es esta obligación?

Ante todo, se trata de una obligación de la persona y de su libertad, de la conciencia. Una obligación así no surge debido a elementos exteriores, por ejemplo la fuerza. La fuerza no ejerce autoridad, sino coacción. Tampoco se da debido a intereses, tal como éstos influyen por ejemplo en la vida económica; obligan, pero a través del afán de poseer y calcular. Tampoco es debida tal obligación a influencias psíquicas, como el miedo o la sugestión. Las obligaciones que surgen por estos procedimientos pueden ser muy fuertes, pero revisten asimismo un carácter impersonal. Frente a tales obligaciones hay otra que proviene de la norma moral. Tan pronto como reconozco que algo es moralmente bueno

y es justo en sí mismo, en su sentido interno, me siento implicado en mi conciencia. Surge una obligación que afecta a mi libertad misma. Esta obligación no se expresa diciendo «no tengo más remedio que», sino que se manifiesta en la conciencia diciendo «yo debo». Su energía no se deriva de la prepotencia de una causa, sino de la validez de una «norma». Esta compromete a mi persona de la forma que se llama «obligación». No me fuerza, sino que presupone la libertad, apela a ella y la induce a esa forma de participación que se llama «responsabilidad».

Hasta aquí, la distinción resulta sencilla; es más complicada cuando se trata de obligaciones sugeridas por personas mejor dotadas, más maduras, moralmente mejores. Si una persona así se presenta ante otra menos cualificada y le dice: Esto y esto está bien; debes hacerlo de esta o de aquella manera, esta palabra tiene un peso que el aludido no puede eludir simplemente. Se siente más bien inducido a obrar según se le indica, persuadido de que obra bien así; más aún, de que le ayuda a adquirir un juicio propio, y habilidad... También en este caso hablamos de autoridad. La posee la persona mayor, que tiene experiencia de la vida, respecto a la persona en período de desarrollo y carente de experiencia; la persona de carácter firme respecto a la vacilante; la persona sobresaliente respecto a la mediocre; la persona que manda respecto a la subordinada. Es una capacidad de influencia que se da en múltiples aspectos de la vida. Se trata de una autoridad que se basa en una superioridad, que no está simplemente ahí y opera, sino que tiene que acreditarse incesantemente. Su sentido es hacerse ella misma superflua, porque lo que quiere y debe hacer es conseguir que la persona a la que afecta pueda regirse a sí misma; pero es una autoridad falsa si mantiene en dependencia a la persona sobre la que actúa. Es el tipo de autoridad propio del educador, el profesor, el maestro profesional, etc. Pero no es todavía la autoridad en su sentido especial.

Esta se basa en un fundamento objetivo, un contexto de sentido que radica en la naturaleza de la realidad en cuestión y, en última instancia, en la voluntad del que la creó: Dios. Este tipo de autoridad es propio de los padres

respecto a sus hijos. La palabra autoridad tiene aquí su sentido más genuino en el aspecto lingüístico, pues alude a la dignidad, la responsabilidad y el poder de obligar propio de quienes son *auctores* —causa de la vida en cuestión— respecto a quien es llamado por ellos a la existencia, el niño, mientras éste no tiene aún autonomía en su existencia. En las estructuras sociales más primitivas, el padre tiene una dignidad netamente divina, al menos religiosa, representante de la divinidad. El legislador tiene derecho sobre la vida y la muerte. Esto se va mitigando poco a poco. Paulatinamente va surgiendo el propio derecho del hijo. El individualismo y el democratismo cuestionan radicalmente esta autoridad. La actual desintegración de la familia pone de hecho en tela de juicio la autoridad de los padres. Padre y madre —dentro de los supuestos derivados del sentido de esta relación— están capacitados para obligar moralmente al hijo. Este está obligado a obedecer sus órdenes, siempre que éstas no exijan algo que contradiga la ley moral, o sea perjudicial o insensato. Lo que en estos casos obliga no es una norma de ética universal, cuyo sentido es intuido por el juicio y percibido por la conciencia, sino una realidad concreta, la palabra de un ser humano, el padre o la madre. Estos, a su vez, no derivan su capacidad de obligar de una prepotencia, sino de su propia responsabilidad. En su autoridad se manifiesta un aspecto que no dimana de la realidad humana de los padres, sino que es de naturaleza trascendente; ellos son representantes de la soberanía ordenadora del que es el *auctor vitae,* autoridad absoluta: Dios.

Se comprende que una afirmación así tenga que parecer problemática y, en determinadas circunstancias, incluso grotesca, si se tiene en cuenta cuán insuficientes y, en determinados casos, cuán inferiores, desde el punto de vista de sus personas, resultan ser el padre y la madre. Hay pocos momentos de la existencia en los que su profundo desconcierto se manifieste con tanta fuerza como en éste. El hombre de hoy no tiene ya, por lo general, ninguna sensibilidad para la idea de autoridad, sino que considera a los padres en plan «práctico», en su función de dar cobijo, alimento y ayuda en el curso de la vida. Sin embargo, vale lo dicho. Contribuye a la constitución de la realidad humana y es

petulancia y necedad a un tiempo que el Estado o las instituciones pedagógicas de carácter social crean que pueden prescindir de la relación padres-hijos y erigirse en los únicos educadores natos.

En el sentido pedagógico de la relación padres-hijos va implícito que la persona constituida en autoridad haga también ella lo que demanda; que en la medida de lo posible haga comprensible lo mandado; que sea parco en la imposición de lo que son meras órdenes, etc. Pero sería falso derivar la autoridad de los padres tan sólo de unos fines pedagógicos. Los padres no desempeñan únicamente funciones, sino que «representan» un sentido que va más allá de éstas; a ello corresponde en el hijo una conducta que, por encima de la docilidad y la confianza de una vida carente aún de autonomía, contiene un elemento de respeto al sentido trascendente de la relación padres-hijos. La eficacia auténticamente pedagógica depende precisamente de que el hijo vea —y, por supuesto, pueda ver— la autoridad de los padres con un respeto espontáneo y una confianza del todo natural. Y, en el fondo de su voluntad, el niño quiere, de por sí, esa autoridad. No es cierto que quiera al padre tan sólo como compañero y a la madre como amiga. Su personalidad en gestación necesita una ayuda que sólo puede prestarle la autoridad: lo que hay de incondicional en ésta.

Sé muy bien cómo les suenan estos pensamientos a las personas de hoy, para quienes Dios no es una entidad que represente algo en la realidad del mundo y de la vida. Pero, a pesar de todo, es así. El que no es capaz de conceder a Dios esta importancia tiene que plantearse la cuestión de dónde podrá hallar algo equivalente. La profunda crisis en la que ha caído la pedagogía, cuyo democratismo rechaza la autoridad paterna y quiere construirlo todo sobre la camaradería y el libre disfrute de la vida, es un paradigma de lo que se ha dicho.

Si la autoridad es la capacidad de obligar moralmente, hay que añadir en seguida que, precisamente por razón de esa capacidad, se halla remitida a la libertad. Se tropieza una y otra vez con la propensión a equiparar dictadura y autoridad. Con ello se destruye todo el sentido de ésta. La dictadura se da en el que ejerce violencia; es, por tanto,

inmoral. Si el que obedece capitula ante la fuerza, renuncia a la independencia y a la propia responsabilidad, que son exigencia esencial del hombre, actúa asimismo de modo inmoral. El uso de la autoridad debe hacerse con responsabilidad ante Dios y con respeto a la libertad incluso del joven; más aún, debe conducir al que se va haciendo mayor hacia una libertad y una independencia de juicio y conducta cada vez mayores; por tanto, en su ejercicio, la autoridad debe ir tendiendo a desaparecer. Cuanto más honrada y fiablemente suceda esto, con tanta más naturalidad podrá el joven confiarse en el curso de la vida a la persona madura. Es muy importante ver el papel que juegan la libertad, la independencia y la capacidad de juicio propio en el desarrollo del espíritu y, de esta forma, establecer tan pronto como sea posible el debido contrapeso a la despersonalización y funcionalización de la vida, que amenazan nuestra existencia.

La segunda forma básica de autoridad la encontramos en el Estado. ¿Qué es un Estado? Al verlo de cerca, observamos que consta de numerosos factores de diverso orden. En primer lugar, los individuos humanos que, siendo muy distintos los unos de los otros, constituyen entre todos lo que se llama un «pueblo», con sus agrupaciones reducidas y amplias, basadas en relaciones personales o de otro orden y con sus distintos estratos, tensiones, etc. Además, el país que habitan, con todo lo que encierra de posibilidades positivas y negativas, bienes naturales, formas de actividad agrícola, industrial, intelectual, etc. Pero también pertenecen al pueblo los sucesos históricos: los distintos acontecimientos con sus consecuencias; las dependencias culturales; la influencia, incalculable, de las grandes personalidades y sus obras de creación o la falta de ellas, etc. ¿Cómo se integra en una unidad? Por de pronto, mediante los vínculos objetivos que se dan en la materia —si se puede hablar así— de la existencia misma: la comunidad del suelo, de la historia, de las disposiciones naturales; la naturaleza de las actividades particulares que se apoyan en la cooperación, el intercambio, etc. Además, y muy especialmente, la comunidad de lengua, tradición, costumbres, carácter, necesidades de la vida, etc. A lo cual se añade el poder político-económico, las instancias que ejercen el poder: un rey, un sector social dirigente, un

grupo que llega al gobierno a través de ciertos actos históricos.

Estos aspectos, por sí solos, darían como resultado una mera unidad «de hecho», funcional. Esta dependería de la acción vinculante de los intereses, los fines, las costumbres, las acomodaciones, etc., y tendría un alcance y una duración correlativa a los mismos. No hay que olvidar aquí que la «vida» se comporta siempre de manera antitética; que determinadas concepciones y determinados intereses y tipos de conducta suscitan las correspondientes tendencias de sentido contrario, de modo que, desde un principio, surgen posibilidades de contradicción y disolución. Por lo que respecta al poder, éste sólo actúa por sí mediante la coacción, y es operante y dura mientras es considerado como benéfico y puede hacer frente a las fuerzas que inmediatamente se le oponen. En su forma más intensa se convierte en dictadura, que suscita como fuerza contraria la «revolución permanente».

Un segundo factor que unifica es la comprensión racional, por parte de los individuos, de eso que se llama «orden», es decir, la integración de diversos impulsos y el descubrimiento de las ventajas que reporta el que un impulso incluya a otro en su motivación y sintonice con él, o bien haga causa común con él, dando lugar a una colaboración. La comprensión, por consiguiente, de la utilidad del orden, en el cual se equilibra la autolimitación del individuo con la seguridad y el enriquecimiento que aportan las relaciones mutuas... Y, además, la conciencia de que el orden encierra en sí un sentido moral-espiritual y debe ser querido por sí mismo. El sentimiento moral de respeto de una persona hacia otra merced al cual se origina un ámbito en el que puede desarrollarse la dignidad humana. La conciencia, por tanto, de que la vida no es sólo un «acuerdo» de intereses en lucha, sino también «obra» de muchos, que son personas; y que el acuerdo reposa, en definitiva, en una trama de obligaciones morales, en cuya virtud cada uno puede fiarse del otro. Por último, y sobre todo, el impulso hacia la comunidad en cuanto tal. La voluntad política que siente que la comunidad moralmente ordenada de muchos constituye uno de los valores más grandes y su realización es

esencial y bella. La tarea de crear una forma de unidad en la que se realice la libertad de cada uno y se manifieste además la figura característica del conjunto de ese pueblo conmueve de inmediato al hombre espiritualmente despierto y moviliza sus propias capacidades creadoras. Por otra parte, la condición del ser llamado «hombre» lleva implícitas múltiples posibilidades de arbitrariedad, aislamiento y contradicción. El encuentro de las personas individuales, la interferencia de sus iniciativas produce siempre tensiones que llevan consigo la posibilidad de desconcierto y destrucción.

Estos dos aspectos —por un lado, las tendencias ordenadoras de la vida misma; por el otro, los poderes que ejercen dominio— no se unen espontáneamente. Lo cual resulta manifiesto en el curso de la historia, en la que gana terreno unas veces uno, y otras otro, a menudo con tal fuerza que parecen amenazar con la ruptura. Así, por ejemplo, en una época de disturbios sociales o políticos se plantea la necesidad de recurrir a la fuerza para superar una situación que no puede ser ordenada mediante un acuerdo voluntario, y surge la dictadura. Pero, más adelante, ésta se vuelve intolerable para el sentimiento natural de su dignidad que tiene el ser humano, y para la conciencia de que los asuntos humanos son asuntos personales y tienen que ser ordenados en libertad; todo eso se opone a la dictadura y crea un orden que radica en la razón y la libre cooperación, orden que luego, a su vez, puede sucumbir al peligro del individualismo y de un nuevo desorden.

Falta aquí un elemento. En qué consista éste lo veremos con toda claridad si volvemos la mirada hacia la historia. En ella se muestra que los comienzos del orden estatal se expresan de ordinario en un mito, según el cual un ser divino se une con un ser humano. De esa unión nace un hijo, un héroe, que, gracias a su visión superior de las cosas, su valentía y poder personales, pero también, y esto es lo decisivo, debido a la confirmación proveniente de su origen metafísico, domina el «caos», peligro primordial de toda existencia histórica; funda ciudades, impone leyes instauradoras de orden, suscita actividades útiles, promueve la vida del espíritu, etc. Esa confirmación o sanción religiosa combina en una unidad los dos aspectos del poder y la razón, el

influjo fáctico de las instancias que ejercen dominio en función de los medios y la obligación que procede de la validez de la razón y la norma moral.

Esta unidad se llama autoridad. Se manifiesta en el hecho de que obliga directamente. Es decir, no sólo motiva de forma empírica, ni persuade de forma exclusivamente ética y espiritual, sino que, como realidad histórica concreta, apela a la conciencia y la obliga.

En el curso de la historia tiene lugar una transformación muy compleja y de variado curso, que, en cierto modo, podemos reducir al siguiente esquema. Se aprecia la tendencia a trasladar la instancia normativa desde su más estricta personificación en el rey hacia un plano cada vez más amplio en el pueblo, es decir, hacia una selección de las personas elevadas social y económicamente; finalmente, hacia todos los miembros del pueblo en cuanto han alcanzado una cierta edad —es decir, carácter y experiencia— y no se han descalificado a sí mismos por razón de algún delito. Aquí es el pueblo mismo el que ordena su propia vida; estamos en la democracia. En cada fase, el titular del poder gubernativo se convierte también en titular de la autoridad y, por tanto, de esa sanción metafísico-religiosa que se llama «soberanía». Esta es sentida como tal por el «pueblo», en cuanto totalidad gobernante, y se siente a sí mismo constituido en dignidad y responsabilidad.

Pero el proceso entra en una nueva fase, no sólo de estructura, sino de donación de sentido. Esta nueva fase se puso en marcha ya mucho antes: cuando personalidades culturalmente dirigentes consideraron al hombre como autónomo, es decir, como ética y noéticamente responsable de sí mismo. Esta voluntad de autonomía determinó también lo político; y la idea de una autoridad estatal se hizo así problemática. El sentido del Estado se redujo cada vez más al sentido de lo conveniente y lo útil. El Estado se convirtió en la instancia que, por la voluntad de las personas vinculadas a él, desarrolla y coordina las distintas funciones sociológicas: legislación, administración de justicia, gobierno, seguridad, dirección de la cultura, etc.

Con este proceso iba unido otro tan profundamente que en muchos aspectos se identificaba con él. Ya se ha dicho

que el sentimiento de que la instancia creadora de orden se fundamenta en algo que está por encima de la mera consideración racional de los fines y de una exigencia puramente ética de orden, así como por encima del mero empleo de la fuerza y del ejercicio de la soberanía, tiene un carácter originariamente religioso. Se trataba, en última instancia, de la idea según la cual, en la unidad político-estatal se expresa la unidad de la existencia que radica en lo divino: el orden del mundo. Este aspecto se va debilitando a medida que las cosas y los procesos del mundo se ven, cada vez más, de un modo exclusivamente empírico y desaparece la dimensión religiosa, es decir, surge el «mundo puramente mundano» y, en él, el «hombre puramente terreno». Con ello surge el Estado meramente funcional, que ya no tiene «autoridad», sino que cumple sólo ciertos fines. Cómo ha de hacerlo deberá ser determinado por la multitud de los individuos que lo integran. Su voluntad se expresa a través de unas medidas cuantitativas (elecciones), y, por medio de medidas de la misma índole, procura que su voluntad, formulada como ley, sea puesta en práctica. Cuestión aparte es si resulta posible a la larga construir por esa vía un auténtico Estado y una administración duradera: si un Estado de tal modo funcionalizado puede proporcionar al individuo la conciencia de que él significa algo en realidad; si puede vincularlo a sí en la intimidad de su personalidad y suscitarle el sentimiento de que vale la pena el sacrificio que le exige; si tiene capacidad para hacer obligatorio, incluso internamente, el orden que establece; o si no se verá privado de los elevados valores que proceden de su imagen y terminará apoyándose cada vez más en la utilidad, por un lado, y en la coacción, por otro.

En cualquier caso, la autoridad es un fenómeno de índole singular. Es, en el más eminente de los sentidos, histórica; más aún, es una de las formas decisivas de realizarse la «historia».

Significa que la racionalidad del orden y el valor ético de la norma, por un lado, y el poder concreto de realización, por otro, se unen, porque en la instancia en que se hacen efectivos hay una cualidad en cierto modo metafísica y, en última instancia, religiosa que denominamos «soberanía». Esta

instancia no sólo puede persuadir con razones de que esto y esto está bien, y obligar con procedimientos de fuerza a que esto y esto se realice; es también capaz de obligar en conciencia a cuantos pertenecen al ámbito de su jurisdicción, de modo que surge un sentimiento de respeto, de temor, que proporciona a la vida un peculiar centro de gravedad dotado de sentido.

La autoridad se refiere esencialmente a la persona. Es su equivalente en lo objetivo, en lo histórico-político, pues el hombre mismo es una unidad resultante de los factores espirituales de razón, conciencia y libertad, por un lado, y de los elementos empíricos del cuerpo, de su situación en el tiempo y el espacio, de sus relaciones con el mundo de las cosas y los procesos..., por otro. El hombre tiene una condición que corresponde a lo que es la soberanía en el Estado: la dignidad —querida por Dios— de la persona, su libertad y responsabilidad. El hombre, como ser personal corpóreo-espiritual, y el Estado, como vehículo de autoridad, se condicionan mutuamente.

Hoy día hay un temor generalizado a la autoridad. Se la equipara a la violencia, la represión, la dictadura, y se la rechaza en nombre de la libertad. En realidad, la autoridad está esencialmente relacionada con la libertad, de modo que no sólo presupone a ésta sino que la protege. Viceversa, la libertad necesita de la autoridad tan pronto como se sale del ámbito de lo ideal y se convierte en histórica. Si no se vincula a la libertad, la legítima autoridad se evapora y es sustituida por su caricatura: la violencia, el régimen dictatorial. Esta no puede sino negar la persona, con su dignidad, y poner en su lugar el individuo biológico-material, al que no tiene por qué respetar. Después, en lugar de la libertad, pasa a ocupar su puesto su caricatura, la «revolución», como elemento permanente de la existencia política.

Hemos ganado, con lo dicho, un concepto importante para comprender el carácter que presenta la Iglesia al creyente. Este concepto lo hemos tomado de la realidad intramundana; por eso debe ser sometido, al trasladarlo a la realidad de la Iglesia, a las modificaciones de las que aún tendremos que hablar.

Ya vimos anteriormente que Cristo era consciente de que «la salvación» dependía de El y de su obra; y que ahí se decidía el destino absoluto del hombre. De ahí que dicha obra deba proseguir «hasta el fin de los tiempos», como lo afirman expresamente las últimas frases del Evangelio de san Mateo. Para esta pervivencia no eligió El la forma que, según la tradición veterotestamentaria, podría parecer la justa, a saber, la de una transmisión escrita. Jesús confía el mensaje a sus apóstoles y discípulos. Estos podrían escoger después las formas que les pareciesen mejor; es decir, junto a las orales, las escritas. Lo que transmite a Cristo y su mensaje es una realidad histórica concreta. Pero ésta no reviste la forma de un encargo individual, con lo que habría quedado entonces remitida al curso de la historia, como la palabra de un mensajero individual que se va comunicando; tiene la forma de un todo social, estructurado en sí mismo y destinado a perdurar a través de la historia. Así lo afirma expresamente Jesús en su marcha hacia Jerusalén por última vez: «Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18).

Esta voluntad se realiza en el acontecimiento cuya trascendencia hemos ponderado ya, a saber, el de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Ahí nace ese todo viviente que se llama «Iglesia», que a partir de entonces proseguirá a través de todas las épocas y tiene la promesa de que ha de sufrir toda suerte de persecuciones y hostilidades, pero nunca sucumbirá.

Esta Iglesia tiene autoridad. No es una mera comunidad de hombres dotados de una misma fe, sino que debe enseñar, dirigir, formar. Y esto, de nuevo, no solamente bajo la forma de una incitación que cada cual pueda tomar como le plazca; de una doctrina, que pueda demostrarse con razones y ser impugnada cuando estas razones resulten insuficientes; lo que en ella ocurre es *«kerygma»*, un mensaje que obliga. Los que en ella hablan no son sólo hombres, por bien dotados e inteligentes que sean y muy encumbrados que estén; el que habla a través de ellos es Cristo, según lo afirma El con toda claridad: «El que a vosotros oye a mí me oye, y el que a vosotros desecha a mí me desecha...»

(Lc 10,16). Su palabra tiene detrás de sí la voluntad de Dios, revela una verdad que interpreta la existencia, un camino que conduce a la Salvación; y con ello comunica algo que no sólo vale la pena conocer, que puede aceptar el que lo juzgue importante, sino que obliga a aceptar el mensaje de la forma que llamamos «fe».

Esto significa que la Iglesia, que proclama este mensaje y conduce por este camino, tiene autoridad. Si alguien me dice que me comporte así o así, yo le escucho y examino las razones que aduce para ello. Su hablar no es más que la transmisión de una teoría que, una vez verificada, estoy justificado para aceptar o rechazar. No ocurre eso con la palabra de la Revelación, que llega hasta mí por medio de la Iglesia. Aquí habla una verdad que debe salvarme, es decir, llevarme más allá de mí mismo. Rebasa mi capacidad de juicio; por eso, la actitud que manifiesto respecto a la misma es la de la fe. Evidentemente, aquí se presupone que se sabe lo que es la «Iglesia» y que, a través de ella, habla la Revelación. La «fe» no es echarse una carga encima a ciegas. A base de una experiencia a veces larga y de un examen y un estudio a fondo, el que hasta entonces no había sido alcanzado por el mensaje llega a comprender que es lo justo: cree «en la Iglesia» y «a la Iglesia» porque su propia conciencia se lo exige.

Esto implica una relación distinta de la que tiene lugar cuando se encuentra con alguien que está bien instruido y, fiado en su palabra, acepta hechos que él mismo podría examinar por su propia cuenta si tuviera ocasión; en nuestro caso se da una relación entre el Dios vivo y su amor redentor, por un lado, y, por otro, el hombre, que sólo puede subsistir mediante la revelación y la fe. Merced a tal relación, la existencia del creyente alcanza una dimensión que de otra manera no podría tener.

Es cierto que pueden surgir conflictos debido al carácter autoritario de la Iglesia.

En primer lugar, los que surgen en el curso de la historia general, a saber, que el comportamiento de la autoridad eclesiástica, la manera de concebirse ésta a sí misma y el modo de autoafirmarse se adapten al esquema de los procedimientos estatales. El procedimiento estatal, como hemos

visto, es una combinación de lo racional y éticamente válido con un ejercicio del poder psico-físico concreto; poder que opera a través de instituciones como la administración, el ejército, la policía. También la Iglesia es una realidad concreta que se hace valer en cuanto tal. Pero sus medios, conforme al sentido de su misión, tienen que estar al servicio directo y exclusivo de la instauración del Reino de Dios. Mas la Iglesia se halla inmersa también en la historia como un elemento configurador. Por eso apenas puede dejar de estar inserta en la trama de fines y contextos de esta historia. Recordemos, por ejemplo, el hecho de que sus obispos, los abades de sus monasterios, etc., fueron durante la invasión de los bárbaros —y, después, a lo largo de siglos— los más importantes promotores del orden, la civilización y la vida intelectual y, hasta la Alta Edad Media, los más importantes soportes de los emperadores y su acción de gobierno. Todo esto trajo consigo muchas veces una asimilación del ejercicio de su autoridad al ejercicio de la autoridad profana. Por no hablar de los casos en que los titulares de la autoridad eclesial eran a la vez príncipes seculares, no pudiendo por menos que utilizar medios de poder y formas de administración seculares. Que la manera de ejercer la autoridad se aparte cada vez más del camino del poder profano y se desplace hacia lo espiritual, que la autoridad se convierta en servicio y el poder en amor debe ser uno de los motivos rectores de la evolución de la historia de la Iglesia.

Naturalmente, la exigencia de que el carácter profano-político desaparezca por completo de la Iglesia significaría, en definitiva, que ésta se saldría de la estructura de los procesos históricos y resultaría ineficaz. Los sucesos de nuestra época en los países comunistas son buena prueba de ello.

Otro tipo de dificultades provienen del conflicto siempre posible entre doctrina y modo de vivir autoritarios, por un lado, y juicio individual sobre la verdad y forma personal de vida, por otro. Este conflicto puede presentarse en cualquier momento y su desenlace resultar trágico. Esto depende esencialmente de que el portador de la autoridad comprenda que debe tener en cuenta la libertad de las personas indi-

viduales, que no han de ser receptoras pasivas de enseñanzas e instrucciones. Pero depende también de que los particulares vean en la Iglesia el órgano viviente transmisor de la Revelación, o más bien una policía de la fe, contra la que se subleva no sólo el sentimiento personal, sino también la conciencia de la verdad.

Se ha consolidado notablemente la convicción de que la relación de cada persona con la Iglesia es la de un hombre libre frente a la coacción espiritual. Esta es una fórmula a la que, en el terreno profano-político, correspondería aquella otra según la cual el hombre libre sólo puede subsistir en una forma anárquica, ya que el Estado es sinónimo de tiranía. El que sabe lo que es la Iglesia siente esa relación de otra manera. Ve la Iglesia, a la que le une un asentimiento personal y responsable de fe, como el órgano de una verdad supraindividual, y tiene la reiterada experiencia de que, mediante su palabra, es conducido hacia una libertad superior, es decir, una libertad respecto a las afirmaciones de carácter individual; y aquí bien pueden creer ustedes a un hombre que, a través de una larga vida, ha experimentado y examinado a fondo todas estas cosas, y confiar en que lo que dice tiene peso.

A ello se añade otra cosa: la relación de quien sabe lo que significa la «Iglesia» es de una índole muy vital y profunda. No olvidemos que el acto por el que uno se incorpora a la Iglesia, es decir el bautismo, según todo su simbolismo es un nacimiento; un hecho que resultaba particularmente manifiesto en la primitiva forma de bautismo, a saber, la inmersión del adulto en la pila bautismal. El agua, en su simbolismo extendido por toda la tierra, es tanto sepulcro como seno materno, muerte de una vida vieja y aparición de una vida nueva. El que cree en la Iglesia sabe que, a través de ella, nació a una vida nueva. Esta pertenencia es tan elemental como lo es, en el ámbito natural, la de cada uno respecto a su propia madre. Sobre esta base se desarrolla una relación con la Iglesia que se encuentra más allá de la preocupación por la propia independencia y que más bien es amor y confianza; una confianza que eleva de antemano los conflictos que puedan surgir a una atmósfera distinta.

LA PERSONA CRISTIANA (TEOLOGIA DE LA EXISTENCIA)

LA CUESTION DE LA EXISTENCIA

EN las reflexiones precedentes se ha hablado de la persona, la obra y la predicación de Jesucristo. Luego, de la manera como, según su propia intención, tenía que seguir transmitiéndose el mensaje por toda la tierra hasta el final de los tiempos. En relación con esto se ha tratado de la Iglesia como portadora de este mensaje, y del modo como se realiza este mensaje en la Iglesia en cuanto comunidad de los creyentes. Naturalmente, hemos tenido que ver también que esta realización va unida siempre con renovadas negativas.

Ahora tenemos que hablar de cómo el ser de Cristo se realiza en una personalidad individual. Debemos tratar, pues, de la imagen del hombre que acoge el mensaje con fe y confianza y procura vivir de él; es decir, procura llevar a cabo la *metánoia* exigida por las primeras palabras de Jesús.

La respuesta más penetrante apunta a lo que se puede denominar «teología de la existencia cristiana». Lo que esto significa se dirá en seguida con más exactitud. Pero quisiera señalar ya un obstáculo que dificulta el intento, y tanto más cuanto más en serio se lo toma: toda frase que intente afirmar algo acerca de la existencia cristiana tropieza con esta objeción: pero ¿dónde y con qué rigor se hace realidad dicha existencia?

El que habla y quienes escuchan tienen, pues, que estar de acuerdo en que se trata aquí de algo que debe existir, pero que siempre se realiza de manera sólo aproximada.

Es difícil plantear la cuestión relativa a la existencia cristiana. Permítanme la observación personal de que, a lo largo

de mi tarea docente, me he visto muchas veces requerido a enfrentarme con el asunto, pero otras tantas me he sentido atemorizado por la dificultad del mero planteamiento de la cuestión. Si ahora me he decidido a afrontar la tarea, les ruego que no vean en ello más que un intento. Saben ustedes que la cuestión de la existencia fue planteada hace unos cien años por vez primera por Sören Kierkegaard contra las especulaciones de Hegel; y es significativo que fuese con motivo de la cuestión relativa a la existencia cristiana. En la época de positivismo que vino a continuación con su triunfal conquista de la realidad, la cuestión enmudeció de nuevo. Fue necesario que hiciese quiebra la actitud de seguridad tradicional a causa de las dos grandes guerras y los consiguientes trastornos sociológicos y culturales para suscitarla de nuevo; recordemos los nombres de Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus...

Es una cuestión que precede a las cuestiones especiales sobre el contenido del mundo y de la vida y, por lo común, se halla velada por los intereses relativos a las cosas, los procesos y las actividades de la vida misma; se trata de la cuestión acerca del modo como «está ahí el hombre». Se requiere una reflexión especial para apercibirse de ello; reflexión a la que, por lo regular, sólo se ve impelido el hombre cuando deja de ver como algo perfectamente natural su quehacer y acontecer cotidianos. Son los momentos de crisis de la vida personal. En su lado positivo, son las horas de vida elevada, de encuentros que deciden el destino, de obras bien logradas, de culminación interior. En su lado negativo, son las horas de depresión, debilidad, riesgo, hastío, pérdida de sentido... En esos momentos se hace patente que ser, existir, no es cosa tan simple y evidente como parece en la vida cotidiana, esto es, no se reduce al hecho de existir en vez de no existir, de estar en los registros de la administración, de tener un sitio propio en el ámbito del trabajo profesional, etc.; se refiere a lo que está en la base de todo ello y, una vez que se lo percibe, muestra que vale la pena reflexionar sobre ello.

Por consiguiente, debo pedirles que me acompañen en dicha reflexión. Estas cuestiones se esclarecen solamente cuando se adentra uno en ellas. De no ocurrir así, aparecen

como superfluas, sin sentido, hasta ridículas. Si es verdadera la antigua sentencia de que el paso a lo ridículo es tanto más corto cuanto más importante es el objeto en cuestión, eso es aplicable de modo muy especial a estas cuestiones fundamentales. Ridiculizar tales reflexiones básicas es fácil; tanto más cuanto «más necio» se es en el sentido de la auténtica filosofía.

Busquemos en nuestra experiencia algunos pasajes en los que figure la cuestión que aquí nos ocupa.

En un momento de encuentro conmigo mismo pienso, por ejemplo, en lo que soy, en cómo me hallo dentro del gran contexto de la realidad y me digo: yo soy hombre. Pero, ¿qué es un hombre? ¿Se halla éste de tal manera determinado en el ser que pueda yo responder con una definición perfectamente clara, como la que es posible dar a la pregunta acerca de lo que es una tormenta, un haya, una golondrina? Evidentemente, no. Basta fijarnos en las innumerables respuestas que se han dado ya para advertir que no es así. Resulta sorprendente, porque no se trata de algo lejano, extraño, inaccesible, sino de lo más inmediato, lo más familiar, lo que se tiene y se vive de continuo: se trata de uno mismo. Las respuestas constituyen una auténtica maraña.

En el ser humano hay ciertamente algo no definible. Algo que hace que no tenga una idea simple y clara de sí mismo, que no se haga consigo mismo a través de una simple intuición del propio ser. Más aún, se puede preguntar si puede hacerse consigo mismo, si está en aquello que él es. A veces se pierde a sí mismo completamente de vista. A veces se halla tan desconcertado interiormente que envidia a los seres infrapersonales por su univocidad. Luego puede ocurrir que vislumbre de nuevo lo que él propiamente es, lo que debería ser, lo que pende sobre él como algo superior o está más allá de él, como un misterio.

Yo sé que existo; existo realmente. Ante los peligros, trato de mantenerme en mi realidad, lucho por ello. Me esfuerzo por imponerme a las realidades —hombres, situaciones, estructuras— que me rodean. Soy activo, trabajo, conquisto, ordeno, creo, y de todo ello surge la firme con-

ciencia de esa íntima firmeza, intensidad y empuje que se expresa con las palabras: «yo existo».

Pero tengo también la experiencia de que esta conciencia de la realidad vacila. Así, por ejemplo, tengo la vivencia de lo ya sido: he sido esto y aquello otro, pero ya no lo soy. Experimento lo que todavía no-es, el irreal futuro: quiero ser esto y aquello, espero que lo seré, pero no lo soy todavía. Y, con todo, ambas cosas, pasado y futuro, me pertenecen de alguna manera; lo uno me pertenece todavía, y lo otro me pertenece ya.

Tengo experiencia de lo que significa «apariencia»: un saber que no es más que algo aprendido de memoria; un trabajo realizado superficialmente; una propiedad que uno no vive; una belleza fingida; hasta llegar a los estados patológicos en los que la realidad se difumina y las cosas se vuelven indefinidas. ¿Qué es entonces mi verdadero ser?

Preguntas similares se suscitan frente a lo que se expresa con la palabra «yo». Esta se encuentra, explícita o implícitamente, en cada frase que pronuncio; en cada acto que hago. Indica esa íntima identidad personal que trato de expresar cuando digo: yo soy yo y no otro. Yo, el que está hablando, soy ahora el mismo que fui en el pasado y que seré en el futuro esperado por mí; el que subsisto a través de los distintos estados de un día y a través de las distintas edades de la vida... Así me afirmo a mí mismo; pongo mi nombre al pie de un documento; respondo de mí, me responsabilizo.

Pero ¿es cierto esto? Porque tengo también momentos en los que el firme y grato saber de que soy yo mismo se vuelve incierto. Todo lo que soy, ¿es yo mismo? ¿No existen niveles en mí que sólo están ahí, pero no los vivo plenamente, no están sostenidos por mí? ¿No apoyo con la palabra «yo» estados, relaciones y procesos que, en realidad, no son «yo»? ¿No hay escisiones y máscaras que a veces van tan lejos, presionan tanto, que debemos hablar de enfermedades y trastornos?

¿Qué es, pues, este yo?

En mi propia experiencia —como en mi experiencia de otros seres— se da el elemento del sentido, gracias al cual puede responderse a preguntas como éstas: ¿por qué es esto

así? ¿Para qué? ¿Qué es eso que me proporciona este sentimiento, no sustituible por nada: yo sé lo que significo; aquello por lo que vale la pena sacrificarse y esforzarse en la vida; lo que me da el apoyo definitivo que supera toda garantía particular? Evidentemente, esto es algo que existe. Cuando soy consciente de ello, siento en mi intimidad certeza y sosiego. ¿Qué es la vida? ¿Con qué se la mide? ¿Quién establece el criterio de valoración si prescindo de aspectos externos como convencionalismos, costumbres, etc.?

Pero ¡con qué frecuencia se debilita también este sentimiento! Pensemos en los momentos de fracaso, de pérdida de confianza en uno mismo y en la propia obra; en el *taedium vitae* en todas sus formas, que puede llegar a hacerse tan intenso que se extinga la voluntad de vivir.

La vida pasa, y ese pasar va en aumento hasta llegar al paso definitivo, la muerte: ¿cuál es la actitud respecto a ella? La muerte desempeña en nuestra época un papel tan tremendo que va más allá de todo lo que se pueda pensar. Son innumerables los hombres que durante los últimos cincuenta años han muerto de tal forma que su muerte no encuentra un «sentido» real en teoría alguna, de la índole que sea. Pese a todo lo que se dice sobre las necesidades históricas y los grados intermedios del progreso, nada me convencerá íntimamente de que este morir tuvo en definitiva un sentido. ¿Cómo se inserta esta muerte en la historia?

Y yo mismo; yo sé que tengo que morir; todos los esfuerzos en contra no hacen sino dilatar el momento, dulcificar el proceso; y, sin embargo, encuentro dentro de mí el curioso fenómeno de la protesta contra la muerte. Puedo aceptarla por una meta elevada; puedo quererla como evasión de calamidades, sufrimientos, pérdidas irreparables; pero esto sucede sólo en determinados estratos superiores de mi ser. En lo más profundo del mismo se asienta la protesta contra la muerte. El sí real a la muerte en cuanto tal, a la necesidad de morir en cuanto tal, parece que no se da.

Esta protesta es algo distinto de la oposición que presenta la vida a su destrucción, como sucede ya con el animal. Es una protesta contra una falta de sentido; protesta que, a su vez, parece carente de sentido puesto que nunca consigue lo que exige. Pero, ¿qué es esto? ¿Qué es esto, cuando el

biólogo Ehrenberg define a la vida como un movimiento hacia la muerte? Entonces, ¿para qué vivir?

Estoy en el mundo; me hallo dentro de sus relaciones de causalidad, tal como se explican en física, biología y sociología. Siento su influjo; siento que me marcan las condiciones de mi existencia y mi propia actuación; siento en muchos momentos su prepotencia hasta la desesperación, como si me hallase en una infinita trama de necesidades que me succionan.

Pero puedo evadirme de dicha trama. Hay algo en mí que, pasando a través de ella, se halla remitido a una realidad no condicionada. Tengo la sensación de encontrarme en una posición desde la cual puedo hacer frente a todo aquello que recibe el nombre de «naturaleza». Dice Pascal: una insignificancia, una gota en mi sangre, una piedra que cae pueden matarme; no obstante, soy más que todo eso, porque tengo conocimiento de ello y soy capaz de formular un juicio sobre ello.

¿Qué es éste estar-en y al mismo tiempo estar-frente a?

Me encuentro, además, en lo que se llama historia, es decir, en el contexto de todo lo que los hombres han experimentado, aportado y llegado a ser. Las distintas ramas de la genética me muestran la importancia de este contexto, que puede llegar a ser tan poderoso que me parezca que no soy más que una onda dentro de la corriente.

Sin embargo, sé que el contexto no es algo absoluto. También es verdad que, a cada hora, empieza de nuevo en mí, como en cada hombre. La idea de un proceso universal en el que yo me disuelvo ejerce una enorme fascinación. Pero es un engaño; sucede al revés: soy yo el que con esta decisión de hoy da sentido a la totalidad del acontecer.

Y, por lo que respecta a la historia, ¿qué es lo que sucede con el curso de la misma? ¿Con lo que en él se destruye, lo que se frustra, lo que sucumbe, con la fatalidad, con lo que carece de sentido, con la perfidia?

Si prestamos atención, descubrimos rápidamente que aún hay más puntos críticos como éstos; especialmente allí donde se trata del sentido del todo en el que yo me encuentro,

y del sentido de mí mismo en cuanto que yo codetermino el todo. Esto suscita la siguiente pregunta: ¿qué pasa con el hombre que está ahí de esa forma? No olvidemos nunca que dicha pregunta no puede plantearse de modo objetivista, como pregunta el fisiólogo por la importancia de un órgano, o el biólogo por el punto en el que se forma una nueva especie en el curso de la evolución biológica, o el sociólogo por la naturaleza de una crisis en la evolución de la sociedad. Estas preguntas se dirigen hacia algo objetivo que está ante mí, y en lo que yo sólo participo a través de alguna relación objetiva. Dichas cuestiones las resuelvo tanto más fácilmente cuanto más me desconecto de ellas y me conduzco de manera puramente objetiva. La pregunta por la existencia, en cambio, sólo puedo plantearla incluyéndome yo mismo en ella y sintiendo que, al responderla, determino el sentido de mi persona, mi vida y mi acción. Sólo entonces recibe dicha pregunta su carácter específico, su dinámica propia.

¿Cómo encuentro una respuesta a la misma? ¿Encuentro una respuesta si pregunto desde la inmediatez de mi experiencia, mi mirada y mi pensamiento? ¿No es, más bien, todo existir de tal naturaleza que va desde un enigma del origen a un enigma similar del futuro? ¿No va nuestro obrar de lo inexplicado a lo inexplicado?

Examinar las respuestas de las distintas épocas, pueblos, mitos y saberes, poetas y filósofos nos llevaría demasiado lejos. Nuestra tarea consiste en averiguar la respuesta que da la Revelación, algo de esta respuesta, hasta donde el tiempo disponible y las propias posibilidades nos permitan llegar.

LA IMAGEN FUNDAMENTAL DE LA REVELACION

Para que nuestro empeño tenga una base clara, quisiera desarrollar primero la idea que la Revelación esboza de la existencia humana en su conjunto. Pero la Revelación es, con frecuencia, muy imprecisa en lo tocante al pensamiento general y se halla entreverada de toda clase de elementos extraños. Debemos remontarnos al principio, una vez más, y diseñar primero el trasfondo sobre el que se destaque claramente su auténtico carácter.

¿Cómo se figura el hombre contemporáneo de tipo medio, que no cree en la Revelación, su propia existencia; la razón por la que existe; los puntos de referencia y los cánones que rigen su existencia? La respuesta no es fácil. En principio, porque ese tipo de hombre no vive de ordinario en función de una auténtica idea, sino únicamente en función de costumbres y convencionalismos. Y, cuando tiene una idea de ese tipo, ésta se halla integrada por los ingredientes más dispares: conceptos cristianos, que se diluyen y se pierden en lo puramente natural; elementos medio místicos, que proceden del inconsciente; conceptos más o menos claros de las ciencias naturales, la historia antigua y la filosofía moderna. En nuestra descripción podemos tratar solamente, como queda dicho, de un tipo medio de hombre, y ello por vía de mera aproximación.

Nos encontramos, ante todo, con una tendencia a considerar el mundo —es decir, el contexto de lo inmediatamente experimentable— como lo único real y relevante, y partir únicamente de él para dar respuesta a los problemas de la vida.

Este mundo, en cuanto «naturaleza», es lo que nos viene dado. Existió siempre y seguirá existiendo siempre. Preguntar por su comienzo carece de sentido. Lo que puede encontrarse en esa investigación no son más que estadios precedentes. Si el mundo pudiera ser reducido a un estado que tuviese la condición de ser el más antiguo, se trataría sólo de una síntesis extrema de la multiplicidad ulterior, como si pensamos la imagen de un punto que se hubiese desarrollado después. Pero, también ese punto estaría ahí de modo absoluto. No se podría volver más atrás, a no ser que él fuera, por su parte, la integración de desarrollos precedentes, con lo que abocaríamos a la antigua idea de una eterna sucesión cósmica. Si al fundamento y estado originarios de esa naturaleza se le llama «materia», tiene ésta una propiedad fundamental, a saber, una tendencia a ir «hacia adelante», el impulso hacia un comportamiento que denominamos «evolución». Es temporal, un acontecer cuyo sentido consistiría en hacer realidad una diferenciación cada vez mayor. De dónde procede esta determinación es una cuestión que no puede plantearse; estaría justamente ahí.

Supuestas las condiciones necesarias para ello, de la materia inerte procede la vida; de una determinada forma de vida surge el hombre, es decir: el espíritu, y, con él, unas nuevas relaciones del ser individual con el mundo, es decir, un distanciamiento respecto a él, y, por tanto, conocimiento y configuración, que se expresan corporalmente en el caminar erecto, en el libre movimiento de los brazos, etc. Comenzaría, así, todo lo que se denomina «cultura»: arte, ciencia, ordenación social, técnica.

La pregunta que de suyo se suscita incesantemente acerca de dónde están las causas suficientes de todo ello es dejada de lado como una «metafísica» carente de rigor. Contribuye a esto una idea que, de forma casi mágica, nos permite evadirnos de todos los problemas, a saber, la idea de que la realidad va cambiando a través de pasos infinitamente pequeños e infinitamente numerosos en un período de tiempo infinitamente largo; merced a este cambio surge todo aquello para lo que no puede aducirse una razón clara.

A esto se añade una segunda observación: hoy se tiende a considerar como base explicativa de ciertas realidades o fenómenos las causas eficientes que intervienen en su realización. Es muy frecuente hoy día, por ejemplo, partir de consideraciones cibernéticas y decir: Como en el acto mental de pensar se llevan a cabo procesos que se pueden reproducir técnicamente en las máquinas, el pensar consiste en procesos electrónicos. La falsedad de la conclusión debería resultar evidente; pero tras ella hay un propósito, el de reducir el espíritu a materia. Por eso se insiste en ello con obstinación. Ya la denominación de «máquina de pensar» es una prueba de la falsedad de la conclusión, pues no existe una máquina de ese tipo.

El hombre, su ser y sus obras, se hallan sometidas por igual al mencionado impulso de ir hacia adelante. Lo que en los procesos infrahumanos se llamó «evolución», recibe ahora el nombre de «progreso». Progreso es la tendencia básica general de la materia primordial, tan pronto como ésta empieza a crear historia en el ser humano.

A la pregunta sobre el origen de todo lo que percibimos como negativo, destructivo y malo, se responde que se trata de un residuo de niveles de la evolución ya superados; dicho

sumariamente, que se trata de la herencia animal recibida por el hombre y todavía no transformada, o bien se dice que eso es una manifestación del fenómeno universal que en los animales se llama «lucha por la existencia», la necesidad de luchar sin pausa por ascender a una fase superior desde la fase en que ya se está.

Si se pregunta cuál es el sentido de esa existencia totalmente mundanizada, la respuesta dice que todo camina hacia un estado de perfección universal. Tal estado se encuentra a una distancia infinita y tiene que alcanzarse a base de infinitas aproximaciones, infinitamente pequeñas. Esto sucede en un tiempo imprevisiblemente largo; siempre que el pensamiento no se politice y, con la violencia propia de las ideas políticas, decida situar el futuro feliz en un plazo de tiempo previsible. La pregunta acerca de la condición que ostentará ese estado de perfección, de si, al lograrlo, no sobrevendrá un tremendo aburrimiento, y no será un sinsentido radical unir el concepto de un estado perfecto con el concepto de historia, es decir, con el de temporalidad..., esa pregunta, en cuanto a mí se me alcanza, no se plantea, incluso está prohibida.

Por lo que respecta a la muerte, ésta pierde cada vez más su antiguo significado, que resultaba decisivo para la existencia. Desde el punto de vista de la biología, es vista como algo natural como la mera fase final del proceso de la vida; pero esa naturalidad va unida, ligada a un sentimiento de profunda angustia y desconcierto. Se tiende a reducirla a un elemento más de la trama vital. La muerte desaparece de la imagen de la vida moderna. La medicina y la higiene la desplazan cada vez más lejos. Por otra parte, está el hecho tremendo de que matar y morir son actos cada vez más tecnificados que convierten la muerte en un acontecimiento cada vez más anónimo. La protesta propiamente dicha que surge en la conciencia del hombre, como persona, contra la muerte es reducida al sentimiento biológicamente condicionado de defensa de la vida contra la destrucción. La pregunta sobre lo que hay después de la muerte enmudece cada vez más, o se responde a ella de manera nebulosa diciendo que, en ella, el individuo retorna al conjunto de la naturaleza.

Queda, por último, la pregunta de si esta imagen de la existencia admite lo que hasta el presente recibió el nombre

de dioses, o el Dios de la Revelación, o lo «divino». Aquí se abren distintas vías. La respuesta más radical de todas es la atea. Según ella, todo lo que significa religión pudo tener su razón de ser en una fase ya pasada de la evolución; pero esta razón de ser desapareció al superarse dicha fase. La religión no significa hoy sino un obstáculo en la marcha hacia adelante y debe ser eliminada. La veneración que se expresó en ella, la relación del hombre con algo que está sobre él debe ahora dirigirse hacia el mundo mismo, hacia la sociedad humana, hacia la obra del hombre, etc.

Si no se sigue la vía del ateísmo y se mantiene la vinculación con una divinidad, ésta será insertada en el mundo y considerada como el fundamento misterioso, el sentido oculto, la unidad última en cierto modo vislumbrada de este mundo. Esta concepción no tiene un auténtico influjo sobre la conducta humana. Si modificamos un tanto la pregunta que en cierta ocasión planteó el cardenal Newman en otro contexto: ¿Qué haría este hombre moderno si se enterase de que no existe en absoluto lo divino?, la respuesta podría ser ésta: nada cambiaría en su conducta.

A partir de este contexto, el hombre que piensa así tiene que responder a las preguntas que antes hemos planteado. El modo como sucede esto, el resultado que de ello se obtiene puede discurrir, dicho brevemente, por dos vías.

La vía radical es la que sigue el dogmatismo ateo: las preguntas y las respuestas se insertan de antemano en el esquema del progreso intramundano. Las respuestas metafísicas se presentan no sólo como falsas, sino como una evasión de la tarea humana, como un «sabotaje», es decir, una perturbación de la obra social del hombre. Este es educado de tal manera —incluso, si es necesario, mediante la violencia— que no plantea ya las cuestiones que llevan a dichas respuestas. No trataremos aquí las consecuencias que de esta actitud se derivan, aunque bien sabemos que toda necesidad auténtica no satisfecha genera enfermedad.

La otra actitud es la que siente ciertamente la cuestión, pero renuncia a dar una respuesta auténtica; gira en torno a ella, la arrumba en el fondo de la conciencia, formula respuestas sucedáneas o aparentes, y surge así lo que espíritus

avisados denominan carácter superficial, hipocresía y angustia de nuestro tiempo.

No podemos adentrarnos más en el asunto. En contraste con estas ideas digamos ahora a grandes rasgos cómo aparece la imagen de la existencia descrita por la Revelación.

¿Qué aspecto tiene la imagen de la existencia que nos presenta la Revelación? Trataré de describirlo de forma sucinta, sin remitir a un tipo ya existente en la historia de las religiones, sino procurando poner de relieve lo que le es propio. Sin mitigar tampoco o racionalizar lo que hay en él de chocante para el hombre de hoy, sino dándole todo su dinamismo. Si el mensaje cristiano es mensaje de Salvación, debe cuestionar el concepto natural que el hombre —al que se dirige— tiene de sí mismo, a fin de elevarlo al nivel debido.

La primera pregunta —no psicológica, sino ontológica— que puede plantearse reza así: ¿qué es lo que existe? Respuesta: Dios. Resulta claro de inmediato que la pregunta estaba falsamente formulada; planteada como es debido, dice así: ¿quién existe? La respuesta es: El. El «El» absoluto, Dios.

Este Dios es personal. No es un «ello», una mera idea, una fuerza muda, un misterio oscilante, sino más bien un espíritu que se posee a sí mismo, una persona. Allí donde la Revelación se consuma, en Cristo, se hace patente que la personalidad de Dios ostenta un carácter absolutamente singular. Ser persona significa ser «yo». Pero no hay un yo sin un tú. Como no hay un plural de «Dios» —puesto que los «dioses» son algo enteramente distinto de Dios—, ¿no tiene que haber mundo, a fin de que El, como piensa la metafísica idealista, tenga en el mismo su «tú»? La Revelación afirma que Dios tiene un Tú, igual a El en su propia vida infinita. Tiene comunidad en Sí mismo; no necesita para ello del mundo. En El mismo hay diálogo eterno. Como afirma el prólogo de san Juan, El es *Theos-Legon* y *Theos-Logos:* el Dios que habla y el Dios hablado; comprendiéndose a sí mismo y poseyéndose a Sí mismo en este hablar. En El hay eterna fecundidad. El es Dios-Padre y Dios-Hijo. Y el poder merced al cual tanto el hablar como la fecundidad resultan algo esencial es, a su vez, un ser: el Espíritu Santo.

Con estas palabras no se explica nada, sino que sólo se transcribe la Revelación fundamental a través de la cual Dios

da testimonio, no sólo sobre «lo» que es El, sino también sobre «quién» es: el uno y trino, el ser absolutamente libre porque se basta absolutamente a sí mismo. No tiene necesidad alguna del mundo. Nada esencial le faltaría si faltase el mundo; «Dios basta». Esta frase, naturalmente, es falsa, ya que presupone una «existencia global» y un criterio de valoración que comprende también a Dios. Pero es necesaria para desenmascarar la también falsa ilusión, por parte del hombre, de considerarse un ser necesario y pensar la existencia a partir de sí.

Comprender todo esto corresponde a la libertad del hombre. Mientras éste no lo descubra y lo asuma en su conducta, tiene su yo y su ser en el estado convulsivo propio de la rebelión.

Este Dios creó el mundo. El mundo no es una «naturaleza» eterna. El concepto de Naturaleza tiene su origen primero en el «mito», después en la pretensión de ser como Dios: lo que existió siempre y siempre existirá; que existe por sí mismo; fuera de lo cual nada existe; dentro de lo cual está todo y en función de lo cual tiene que ser comprendido todo. Pero el mundo no es naturaleza, sino «obra»; ideado por una sabiduría primordial, pensado con bondad, realizado con libertad; creado por Dios tan auténtico y perfecto que puede ser malentendido como «naturaleza».

El mundo existe porque Dios quiere que exista; por eso Dios responde de él. Lo que hay en este mundo de inauténtico, malo y destructor no viene de Dios.

Nos hemos anticipado, y volvemos a tomar el hilo. Dios creó también al hombre. Lo creó, como dice el Génesis en su lenguaje imaginativo, del «polvo de la tierra» y del «aliento» de su pecho. Las raíces de su ser se hallan en la materia del mundo y en el hálito de Dios. En qué contexto empírico tuvo lugar esto debe investigarlo la ciencia.

Con esto queda dicho algo también acerca del origen y la realidad del hombre: Dios no lo hizo realidad como un objeto de su poder, sino que lo llamó como a su «tú». El hombre existe a partir de una llamada de Dios. Su ser es la respuesta a este llamamiento. La relación yo-tú con Dios es la forma y el campo de su existencia.

La Revelación define el ser del hombre como imagen de Dios. La clave de su ser no está en la naturaleza —por más que ésta participe también—, sino en Dios. La pregunta a partir de la cual se desarrolla el pensar es la relativa al *arché,* a lo original, lo primordial. La relativa a aquello de lo que procedo y hace que yo exista; aquello de donde proviene la ley de mi ser, y a lo que me remito y en función de lo cual justifico mi existencia. Esa realidad no es el «ello» de la naturaleza; no es su mudo regazo, sino el Dios libre... Esta semejanza con Dios implica la capacidad de dominar el mundo. El prototipo del hombre es la soberanía de Dios. Pero «dominar» no ha de ser entendido como egoísmo y violencia, sino de tal forma que aquello sobre lo que se ejerce el dominio alcance con ello su perfección. El Señor-Creador confió al hombre su obra. Y éste tiene que comprender el mundo como lo que es; configurarlo a partir de su propia verdad, continuando así como obra histórica la obra original de Dios. La imagen bíblica para indicar esta continuación con la pureza y grandeza queridas por Dios es el paraíso. No es éste, por tanto, un símbolo de una infancia todavía inconsciente o de una vida natural de ensueño; significa la relación del hombre con el mundo realizada en puro acuerdo con Dios.

Esta relación era personal; consistía en prueba y opción. Esta debía basarse en el reconocimiento de la verdad de que sólo Dios es Dios, el Señor por esencia; el hombre, en cambio, es criatura y señor únicamente por gracia. La Revelación nos dice que esta primera opción, determinante de todo lo posterior, tuvo un signo negativo: el hombre no quiso ser una imagen, sino el original; quiso regir como señor, pero no como señor por gracia, sino como señor por esencia.

Pero esto significa que la línea de la existencia experimenta una ruptura. Esta ruptura, que tiene lugar dentro del ámbito de lo primordial, del *arché,* debió propiamente haber sido radical; el hombre debería haber perecido al cometer su grave falta. La Revelación nos dice que no ocurrió así. El hombre pudo seguir existiendo. Se anuncia así un designio en el ámbito primordial, el del sentido y la voluntad de Dios, que en la existencia «antigua», es decir, la gravada por la culpa, establece un comienzo nuevo, comienzo que en la

sucesión de la historia se revelará como Redención. Pero el hombre que sigue viviendo no es ya simplemente «el hombre». Sobre él pesa una culpa de la que tiene que responder, y que se convierte en un «trauma», una corrupción interior que repercute en todo. Antes de la historia que conocemos hay ya otra historia. Consiste en la pérdida de la posibilidad primera, expresada en la imagen del «paraíso».

El hombre recorre durante un largo período indeterminado de tiempo un camino de profundas tinieblas. Lo que la historia primitiva dice del hombre no es una mera fase inicial de su evolución, que estuviera lastrada por lo que significa la lucha con una naturaleza todavía no comprendida ni dominada, sino que tiene también el carácter del sufrimiento causado por la angostura y desorden espirituales que él mismo provocó.

La Revelación afirma que la Salvación se realiza de forma histórica. Es decir, no sólo internamente, merced a una mera clarificación de la conciencia o a una conmoción metafísica, sino en la vinculación de pueblo e individuo, tierra y tiempo que se llama historia. Dios llama a un hombre y, por medio de él, forma un pueblo. Este pueblo es la base que impulsa la historia de la Salvación. El hecho de llamar y convencer a una persona, y fundar un pueblo como sujeto de la historia de la Salvación es denominado por la Revelación «Alianza». Dios pacta esa Alianza, a través de Moisés, con unos hombres a los que saca de una situación histórica: el cautiverio en Egipto.

La Alianza significa que Dios mismo quiere conducir al pueblo por medio de los particulares llamados a ello, y constituir una comunidad con él. A partir de esta iniciativa tiene que crearse una situación en la que su voluntad sea el principio dominante: el Reino de Dios. Esa situación tiene que limitarse primero a la estrecha vía de este pueblo; después se extenderá a todo el mundo. Pero tampoco llega a cumplirse esta vía ni a realizarse este proyecto, querido por Dios, de crear una existencia santa. De nuevo hemos de insistir en que no se trata de un proceso natural, sino de historia. En la naturaleza, el individuo no es más que un portador de la voluntad de la especie; si falla, es sustituido por otro. En la historia tiene que decidir constantemente la

persona. Lo que ella logra, logrado está; lo que ella pierde, perdido queda. La voluntad orgullosa del hombre se subleva contra la dirección de Dios. El pueblo reclama una existencia política autónoma; es una repetición de la culpa original, en la que el hombre reinvidica para sí una soberanía divina. El Reino de Dios no se realiza, y la existencia del pueblo termina en la tragedia de una decadencia histórica: es la segunda ruptura de la línea de la Salvación.

Pero tampoco ahora consiente Dios que esta tragedia se convierta en el ocaso religioso de la humanidad, para perdición de todos. A medida que se impone esa ruptura, entra en acción una nueva Revelación que remite a un Enviado por Dios, el Mesías. Como dice el prólogo del Evangelio de san Juan, el Mesías viene desde lo alto de la vida trinitaria de Dios a insertarse en la historia terrena. Su «venida» es la Encarnación. El Dios que creó el mundo y, al crearlo, asumió sobre sí la absoluta responsabilidad respecto a él asume además la responsabilidad por la culpa, y entra como hombre en la historia, en el estado de empedernida rebelión y radical alteración provocado por la culpa.

Una vez más se abre una posibilidad, la tercera. El que ha venido revela quién es Dios, cuál es su pensamiento y actitud respecto al mundo y al hombre, y pide a éste que se abra a su voluntad. Las primeras palabras de su predicación rezan así: «El tiempo se ha cumplido. El Reino de Dios está cerca. Convertíos y creed en el mensaje de la Salvación». El Reino de Dios está cerca; se realiza en la historia cuando el hombre lleva a cabo la *metánoia,* se confía al designio de Dios manifestado en el Mesías y trata de hacerlo realidad en su propia vida.

Pero el hombre vuelve a claudicar. No acepta el mensaje. La voluntad que un día se rebeló contra Dios se alza ahora y alcanza su forma más terrible, hasta matar al Hijo de Dios que había venido hasta nosotros. La gran posibilidad del Reino de Dios ya proclamado no se realiza.

Una vez más tendría que haber terminado todo. Pero la actitud de Dios llamada amor retiene al hombre y establece una vez más un nuevo comienzo. En el acontecimiento de Pentecostés, el Espíritu de Dios, el *Pneuma,* interviene

en la realidad terrena y comienza el capítulo de la historia que consiste, radicalmente, en la constante contienda entre la actitud amorosa y el descarriado espíritu del hombre.

En esta fase de la historia de la Salvación nos encontramos hoy. Su tarea consiste en esforzarse constantemente por lograr que la posibilidad aportada por el Redentor sea aceptada en fe y hecha realidad; se trata del nacimiento del «hombre nuevo» tal y como san Pablo y san Juan lo describen.

El «hombre nuevo» es aquel en el que la imagen y la actitud de Cristo son determinantes. Aquel en quien se expresa la actitud de Dios, tal como se manifiesta en la creación, en la dirección de la historia de la Salvación, en la Redención. Es el amor visto como motivo básico de la existencia; un concepto que no tiene nada que ver con el sentimentalismo, la condescendencia, la debilidad y actitudes semejantes. Se trata de un amor creador, que quiere realizar la verdad con magnanimidad y confianza. En el fondo, se trata del hombre que quiere vivir a base de la relación yo-tú con Dios, y crear una comunidad de vida con el Dios trino y uno.

Se opone a ello lo que denominamos perturbación debida a la culpa. Comprender esto requiere una tenaz reflexión, ya que el efecto más funesto de la culpa es que el afectado por ella es incapaz de verla. Cuando la conversación recae sobre lo que de malo y destructivo hay en el hombre, suele formularse esta explicación: todo eso es lo que hay de animal en el hombre, lo que queda todavía en éste del ascenso desde los primitivos niveles evolutivos. Pero la realidad es otra. En el hombre, los impulsos vitales se hallan en el ámbito del espíritu; ahí han alcanzado una libertad que puede llegar a ser ético-creadora, pero también ético-destructiva. No hay ningún animal que se comporte como lo hace el hombre. En ningún lugar se dan en él fenómenos como los que sucedieron en los últimos cincuenta años. Esto es lo que se opone al nacimiento del hombre nuevo.

San Pablo describe este nacimiento de la forma siguiente: Mediante la fe viene al hombre un germen de la nueva actitud, del nuevo comportamiento, de la conformación interior, y empieza a hacer su labor en él. Entre lo viejo y lo nuevo tiene lugar en su interior un combate que expe-

rimenta todas las vicisitudes propias de una lucha así. Cuando ésta llega a su fin con la muerte de uno, empieza de nuevo en sus hijos. De ahí que el hombre nuevo esté oculto en el viejo; siempre perturbado y quebrantado por éste. De esta manera, la existencia cristiana se dirige hacia un futuro: su conciencia es escatológica, se halla orientada hacia un *éschaton,* una postrimería por venir. Pero esa postrimería no reside en la historia, ya que ésta permanece siempre inacabada, está siempre en contradicción consigo misma.

La imagen de la existencia propia de la Revelación implica la idea del comienzo. No es eterna, sino que tuvo principio. Lo mismo que dicha existencia tiene fin.

Ese fin será la parusía, o sea, la segunda venida de Aquel en quien culmina la salvación: Cristo. Vendrá a poner fin y celebrar juicio.

En lo más profundo de la conciencia del hombre existe la esperanza de un «juicio». La existencia está de tal modo disfrazada de mentira, tan llena de injusticia que llegará un día en que las cosas tengan que ser puestas en orden. Esto no se realiza a partir del poder esclarecedor de la historia misma; la historia carece de tal poder. Tiene que venir de Aquel que creó el mundo y lo redimió. El creyente vive con la mirada puesta en este juicio, convencido de que sólo cuando hayan caído todos los velos, toda mentira haya sido desenmascarada y toda apariencia haya sido puesta al descubierto, puede comenzar la existencia propiamente dicha, esto es, la eterna.

EL HECHO DE LA REVELACION

Tras haber puesto una vez más ante la vista las grandes líneas del conjunto de la Revelación, preguntémonos ahora cuál es la interpretación que la existencia humana recibe de ella; de qué manera comprende el creyente a partir de ella su propia existencia. No nos hemos construido un cristianismo moderno, acomodado a nuestros módulos; así que también su interpretación tiene que verificarse en función de la Revelación tal y como es, sin atenuaciones ni asimilaciones.

Para eso debemos tener en cuenta que cada uno de los intentos de comprender la propia existencia alberga una magnitud variable, a saber, la que se refiere a la medida en que el hombre hace realidad los contenidos de la fe. Esto puede darse en distintos niveles de rigor, comprensión y osadía: desde un convencionalismo puramente externo hasta la experiencia más profunda y la entrega más sincera. Si hay algo que depende de la realización personal es la conciencia del existir mismo.

La cuestión relativa al significado que la Revelación tiene para el creyente ha de partir del hecho de que hay una Revelación. Al decir que existe tal Revelación y nos afecta, se afirma algo fundamental para la existencia humana: que el mundo es así, que la Revelación es posible; que ésta tuvo lugar y ahora está en la historia como algo real.

A la elemental conciencia natural del hombre respecto a su existir en el mundo pertenece el que éste se le presente como algo revelador, tomando la palabra en su sentido más amplio; es decir, el mundo no es un bloque de realidad amorfo, sino que, además de realidad, tiene una esencia, significa algo, y este significado expresa algo, lo dice, lo comunica.

Algo religioso, por cierto. Cuanto más lejos llega nuestra mirada retrospectiva a través de la historia, tanto más fuerte resulta esa conciencia. Parece que el hombre primitivo pudo orientarse en el mundo merced a esa conciencia. En cada cosa, en cada proceso, en cada contexto de realidades, además de los aspectos inmediatos de la caracterización objetiva, la utilidad o el peligro, encontró algo muy significativo, algo que despertaba en él sentimientos de veneración, lo orientaba, lo dotaba de sentido; algo misterioso-divino, tomada esta palabra en todas sus acepciones. Esta sensibilidad fue perdiendo intensidad cada vez más y haciéndose más pobre en contenido en el curso de la historia; fue amenguada crecientemente por la consideración racional y utilitarista del mundo, pero ahí sigue todavía; recuerdo, p. e., las distintas vivencias de veneración y contentamiento, pero también de soledad, de inquietud ante la naturaleza, tal como se expresan, por ejemplo, en la poesía o en la música.

Esto es revelación natural. En la realidad dada, hay algo de misterioso y divino que conmueve al hombre. Le apremia a interpretarlo, y lo hace mediante las figuras, acciones y vicisitudes de seres divinos, semidivinos, demoníacos, benévolos u hostiles que el mito presenta en formas innumerables.

Junto a esta «revelación» se presenta otra de la que hemos tratado ya en su momento, y que resulta cada vez más vigorosa en el curso de la historia de la cultura: la ideal. Su significado podemos aprenderlo, en su forma más pura, de Platón, que la experimentó con la intensidad más originaria. Dice en su Carta VII: «Desde luego una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma. Desde luego, de una cosa estoy seguro: la exposición de estas materias por escrito o de palabra nadie podría hacerla mejor que yo; pero también sé que los defectos de esta exposición a nadie causarían mayor disgusto que a mí. Si yo creyera que eran susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral con destino a las masas, ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y a sacar a luz para el universal conocimiento la naturaleza de las cosas?» [1]. Ya vemos lo que se dice aquí: el hombre que investiga se pone ante los datos naturales, comprueba hechos, propiedades, relaciones; reflexiona sobre ello preguntando por el qué, el cómo, el porqué, el para qué, etc., hasta que, en una vivencia específica, se encuentra con lo que Platón llama «idea», la forma significativa, la imagen esencial, cuyo esclarecimiento alumbra en él la conciencia de la verdad. El la acepta, se la apropia, y se halla entonces en condiciones de reconocerla en las cosas, con sus contingencias, y, comprender, a partir de ella, los objetos de la experiencia.

[1] Cf. *O.c.* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970), p.87-88 (Traducción de Margarita Toranzo).

Cómo haya de entenderse, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, esta revelación digamos «lógica» es otra cuestión. Dicha revelación se mezcló, en un principio, muy estrechamente con la revelación de carácter religioso-místico; pensemos, en la historia occidental del espíritu, por ejemplo en los filósofos presocráticos; pero todavía la mentalidad platónica está totalmente influida por la proximidad de lo religioso. El carácter racional se configura después de modo cada vez más preciso, y asume, en forma de ciencia, la dirección de la vida del espíritu. Con ello sufre una transformación. El aspecto de la autorrevelación del mundo —pensemos de nuevo, como ejemplo óptimo, en las palabras de Platón— desaparece en favor de la perfección empírica y la precisión teórica. El mundo se vuelve cada vez más rico en problemas. El fenómeno del conocimiento metódicamente ordenado, la ciencia, resulta cada vez más poderoso, y no sólo se aproxima cada vez más al dominante y utilitario quehacer de la técnica, sino que entra en un plano de influencia recíproca con ésta. En cambio, el mundo en cuanto ser pierde cada día más densidad, y el acto de la experiencia del mundo se hace más uniforme. En lugar de la experiencia de la verdad, con su conmovedora admiración, aparece el estar informado y el poder disponer. Por otra parte, y esto es muy elocuente, aparece la superstición (la astrología, el interés por la magia).

Lo que hasta ahora se ha llamado «revelación» no era todavía lo que propiamente quiere decir esta palabra. Esta es una relación personal en la que Dios, por libre iniciativa, accede al mundo, al hombre. Dios destina al hombre una verdad, una instrucción, una comunidad que no se dan en la existencia inmediata del mundo, ni se pueden deducir de la misma, pero deben conducir al hombre a una plenitud definitiva, a la salvación. Dios introduce con su palabra un mensaje en el mundo, realiza en éste actos mediante los cuales da a conocer quién es El; cuál es su actitud respecto al hombre; quién es el hombre; cuál es su puesto en la existencia, cuáles son sus cometidos, cómo debe llegar a perfección.

Que una Revelación así sea posible no es una cosa evidente. Pues, si lo que en ella ocurre tiene un carácter que trasciende la experiencia religioso-natural, se plantea la

cuestión de si la materia del mundo, las imágenes y el sentido de las cosas, así como las facultades de intuir y pensar que operan en el hombre con tales imágenes son capaces de captarlo. Lo son; es un hecho que pertenece a la esencia de la creación. El mundo, el ámbito existencial del ser humano, es una realidad *capax Dei,* dicho en términos agustinianos. Digámoslo esquemáticamente: entre el material que compone la realidad del hombre y el mundo, entre las formas de sus cosas y sus procesos y el Dios que las creó hay una relación de «semejanza». Sólo de semejanza, de imagen, no de igualdad, porque el mundo no es Dios. Pero sí tiene —como lo sabe ya el mito y lo reconoció la filosofía antigua— el carácter de reflejo, de retrato, de parentesco con Dios.

En el salmo 18 (en hebreo, el 19) se dice:

> «Los cielos pregonan la gloria de Dios, / y el firmamento anuncia la obra de sus manos.
> El día transmite el mensaje al día, / y la noche a la noche pasa la noticia.
> Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, su pregón alcanza a toda la tierra, / y sus palabras llegan hasta los confines del orbe» (v.1-5).

O dicho de otra forma, más impresionante aún:

> «No hay palabras ni discursos / cuyo sonido sea perceptible, / y sin embargo, vuelan...».

Es decir, las cosas mismas son palabras; el conjunto de las cosas del mundo es un lenguaje que da testimonio de Dios. El salmo 8 dice:

> «Dios, Señor nuestro, ¡cuán magnífico es tu nombre / en toda la tierra! / ¡Ensalzaré tu majestad por encima del cielo!» (Sal 8,2).

El «nombre» es el ser de Dios inserto en la transparencia de la palabra; ésta habla desde las cosas. Pero, si las cosas del mundo son palabras que vienen de El a nosotros, son también palabras que vuelven a Dios, vuelven en el acto religioso de la alabanza y la glorificación, que marca la característica de todos los salmos y, en general, de la actitud

religiosa del Antiguo Testamento. Lo que Dios manifiesta es acogido por la conciencia del que ha sido llamado —el profeta—, se integra en su vida interior —sentimiento, ideas, voluntad, impulso, lenguaje— y es proclamado por él.

El acto con el cual el que oye acoge el acontecimiento de la Revelación de Dios y su contenido es la fe. Se siente llamado, se sabe instruido, percibe el testimonio. Reconoce que se encuentra en una relación yo-tú con el que habla, y responde con el asentimiento, la comprensión, la obediencia, la adoración, etc.; con todo lo que significa buscar a Dios, aspirar a El, encontrarle; tener trato con El.

La Revelación sitúa al hombre en una relación que va más allá del mero estar-en-el-mundo. Si no hubiera Revelación, el hombre estaría a solas con el mundo. El campo de su existencia coincidiría con el mundo. Pero esto significaría estar encerrado en él. Más aún, estaría «a merced» del mundo.

Ese estar «a merced del mundo» no se elimina mediante la mera revelación natural, que se manifiesta en la vivencia de la profundidad religiosa del mundo. Al contrario; queda sellado por ella. Las figuras del mito no conducen nunca más allá del mundo. Se refieren a las divinidades del mundo mismo. Zeus, por ejemplo, es la misteriosa sublimidad de las regiones superiores, del «cielo», vinculado con toda la trama de los astros, su gobierno de la vida humana, del destino, del derecho y la justicia, etc. Si desapareciese la esfera de la luminosa existencia superior, desaparecería Zeus y, con él, todos los dioses y sus avatares. Ellos son los que vinculan al hombre con el mundo. Unicamente la Revelación que el Dios libre y soberano hace de sí mismo desborda el aislamiento y amplía la esfera de la existencia del hombre por encima del mundo.

Esto ocurre ya, de manera decisiva, en el Antiguo Testamento. La Revelación que éste implica libera básicamente del mito, del Estado absoluto, de la metafísica autónoma.

Mediante la Revelación y la fe, el ámbito existencial del hombre experimenta no sólo una ampliación, sino también una caracterización decisivas. En ellas le sale constantemente al encuentro al hombre la esfera del Dios soberano, no vinculado a mundo alguno. El hombre se convierte en un

ser libre —ahora por vez primera realmente—, es decir, se convierte en persona. De esto habrá que hablar con más precisión. En un mundo sin Revelación, el hombre se hallaría en un espacio natural en el que todas las relaciones estarían referidas constantemente a algo impersonal. Gracias a la Revelación, aparece determinándolo todo, en el mundo y en la existencia humana, la presencia del Dios personal. Merced a su llamada, la relación yo-tú con Dios se convierte en la relación básica de la existencia humana.

Por eso, el resultado de la Revelación es la liberación; liberación del destierro en el mundo de lo impersonal.

Como prueba *a contrario,* adviértase que toda negación de la libertad, toda reducción del hombre a un mero factor, a una magnitud calculable, toda forma de esclavización del hombre tiene que negar lógicamente la Revelación. Todo tipo de dictadura despoja al hombre de la relación que le remite más allá de la esfera intramundana y lo recluye en el mundo. Se ha llamado la atención —lo ha hecho, por ejemplo, Erik Peterson— sobre el hecho de que toda teoría política tiene su fundamentación última en una Teología, una decisión acerca de la relación con Dios. El Estado absoluto, que reclama por entero al hombre, reafirma la clausura del mundo, y aboca a un ateísmo lleno de extraños mitos. De ahí el carácter inexorable de la tesis atea en todas las dictaduras.

Esta afirmación provoca una reacción hostil. La idea de que la fe en la Revelación positiva es «esclavitud» se ha convertido en una tesis de ámbito universal. La Revelación encierra —se dice— el libre movimiento del espíritu humano y la autorresponsabilidad de su conciencia en lo que se considera expresión absoluta de esclavitud espiritual: el *dogma.* Eso puede darse en casos aislados; pero entonces se trata de un malentendido y un abuso; radical y esencialmente sucede lo contrario.

La reclusión del hombre en el mundo se repite en su ser personal. Una reflexión atenta y abierta a la realidad muestra que el hombre, con todos sus actos espirituales, se mueve dentro de un cuadro de posibilidades que le viene dado por la estructura psicológica de su carácter: su pensamiento —que culmina en juicios y en tramas de juicios,

en teorías— está determinado constantemente por el tipo de categoría con la que se enfrenta a la realidad, tanto la externa de las cosas y de los procesos, como la interna, la de sí mismo. Esos mismos datos previos determinan las grandes formas de concebir el mundo, tal como se expresan en la filosofía y en la sabiduría de la vida.

Estas tienen la pretensión de ser verdaderas, es decir, de comprender y explicar la existencia en un encuentro puro; pero la pretensión es acertada sólo hasta cierto punto. En realidad, mediante dicho encuentro, la libre totalidad del ser es recluida en un mundo aparte, a saber, el de la personalidad y su estructura.

La Revelación rompe también ese hermetismo. La exigencia de fe por parte de Dios, que es considerada como dañina para la libertad, es en realidad un proceso de liberación. El hombre es instado por tal exigencia a establecer relación con el todo más allá de su condicionamiento personal, y recibe a la vez la posibilidad de hacerlo. Dicho en términos paradójicos: el dogma es el sistema de coordenadas del espíritu libre de la coacción de sus propios condicionamientos.

SER-REAL, SER-VALIOSO, SER-CREADO

¿Qué afirma la Revelación sobre los hechos fundamentales de nuestra existencia: el hecho de que existimos y somos lo que somos?

Las reflexiones que vamos a hacer no son fáciles. Pero no porque las cosas —como ocurre, por ejemplo, en un problema difícil de matemáticas o física— sean así de complicadas y estén tan interrelacionadas, sino al contrario: por ser tan simples y familiares. Si queremos adentrarnos en la cuestión, debemos, ante todo, superar lo que constituye el mayor obstáculo de todo filosofar, a saber, la tendencia a considerarlo todo como evidente y natural.

El hecho de que existamos parece algo evidente y natural; pero no lo es. Basta pensar en el fenómeno que denominamos «peligro». En el momento del peligro sentimos que el hecho de existir es todo menos natural y obvio.

La frase «yo existo» tiene, en principio, un carácter estático. Indica que estoy aquí; que, si estoy en una habitación, no cabe decir que no hay nadie en ella; que allí donde estoy yo no puede estar ningún otro, a no ser que yo me marche. Pero la frase tiene también otro carácter. Intenten ustedes verificar el sentido de la palabra «existo» como lo que es, es decir, como verbo. Entonces expresa un hacer, un esfuerzo. Este acto puede llegar a ser tan fuerte que le llene a uno por completo; que se convierta en un triunfo, en un gozo o, a la inversa, en el cansancio de existir.

La frase puede seguir desarrollándose, y entonces adopta esta forma: «yo soy yo». En este caso significa la aplicación del principio de identidad a mí mismo; significa que nadie puede decir que yo sea el que está junto a mí; o que otro sea yo. O bien, añadir un dato concreto: «yo soy hombre», esa condición cualitativa y esencial que se llama «hombre». Cabe precisar más y decir: yo soy este hombre; varón, mujer, con este carácter, con estas facultades, con todo aquello de cuya afirmación, confirmación y defensa está compuesta mi existencia. Y, finalmente, la misma frase expresada dinámicamente: «La realización del propio ser»: conciencia, sensibilidad, responsabilidad, con diversos grados de atención e intensidad.

Todo esto es, por lo común, «evidente, aceptable sin más», porque constituye el presupuesto de cuanto hago y me acontece. Es necesario para la salud de la vida no pensar en ello, sino dejarlo, por así decir, en el trasfondo y vivir a base de ello. Más aún, puede convertirse en enfermedad si es objeto de constante reflexión. Pero en determinados momentos se lo siente de modo especialmente significativo como una crisis o culminación de la existencia: negativamente, en un peligro grande; positivamente, tras salvarse del mismo. Entonces sentimos la delicia de existir, el triunfo sobre la amenaza de ser aniquilados.

El esfuerzo filosófico, mediante la reflexión, eleva intencionada y metódicamente a la conciencia estos hechos fundamentales. De todo ello puede surgir aquello que Platón consideró como el origen del filosofar propiamente dicho: la «admiración», el ser afectado por un fenómeno, la sensibilidad para percibir qué extraño es existir, en vez de no existir; ser éste en lugar de ser otro.

Pero yo no existo solo. No soy un fragmento abandonado. Ni soy tampoco «el» ser absoluto, algo único, el compendio de todo. Sino que existo en el mundo. Y no sólo como en un mero receptáculo externo, sino en relación esencial con él. Mi ser se realiza en constante encuentro con el mundo. Vivo de él e inmerso en él. En buena parte me sostengo gracias al influjo que el mundo ejerce sobre mí.

Mas tampoco es evidente y normal que este mundo exista. Precisamente en esta época experimentamos con especial intensidad el riesgo que corre el mundo y sentimos por ello que su existencia no es algo que tenga en sí su razón de ser y sea obvio que se dé. La conciencia de mi ser personal está penetrada del sentimiento de poder morir, de tener que morir algún día. La conciencia que tengo del mundo implica algo semejante: también él puede sucumbir. Pero entonces nos preguntamos qué es esto: el mundo... de primer y de segundo grado.

Todo esto de que yo existo y yo soy yo; que estoy en el mundo y el mundo está en mí; este conjunto de realidad que experimento como un valor límite en el triunfo de la vida y en la angustia ante la destrucción, que constituye la base de todo y, sin embargo, no es algo que haya que aceptar como algo natural, ¿por qué existe? ¿En qué se funda? ¿Cómo se justifica? ¿Cuál es su sentido?

¿Cómo responde el que no cree? En cuanto se me alcanza, propiamente no responde. En vez de ello, introduce el concepto fundamental de «naturaleza». La naturaleza, considerada desde el punto de vista de nuestro problema, es un nombre que designa aquello que se acepta como algo con lo que se cuenta sin más; que siempre fue y seguirá siendo; de quien todo procede y a quien todo revierte, de donde hay que derivar toda respuesta: es justamente lo natural, del cual resulta «antinatural» alejarse.

Pero tan pronto como se pregunta qué es, en definitiva, esta naturaleza, y no se conforma uno con la enumeración de cosas, procesos, energías, conjuntos, leyes, etc., no se da una respuesta real. Pues lo que podemos asociar a la palabra «naturaleza» no tiene esa estabilidad propia de lo evidente y natural que debería tener para ser «fundamento». Nuestra

relación con la misma no es de confiada seguridad. Más aún, ni siquiera sabemos con certeza «lo que» es.

Respecto a esto dice la Revelación: lo que existe fue creado. Creado por quien es increado, eterno.

¿Qué quiere decir «creado»? Hacer que lo que no existe exista. Hacer que aquello que ya es una realidad alcance su imagen propia, su forma esencial, su figura significativa, de manera que sea como tiene que ser, sea valiosa, tenga derecho a existir.

Este acto con el que Dios crea realidades, proyecta formas esenciales, instaura figuras dotadas de sentido, no podemos concebirlo, pero todo hace referencia a él. Si queremos acercarnos al mismo —sólo acercarnos—, no podemos pensar de modo objetivista; como cuando preguntamos: Esa mesa de ahí, ¿cómo llegó a existir?, y respondemos: La hizo el ebanista. No podemos colocar ahí el mundo y frente a él a Dios, y después tratar de pensar cómo este Dios creó este mundo. Una explicación causal objetiva de este tipo no da con aquello de que se trata; y no por cuestión de mayor o menor acierto sino porque yerra de forma radical. Debemos proceder de otra manera; debemos partir de nosotros mismos; cada uno tiene que partir de sí.

He de intentar pensar: Dios me ha creado... a mí y al mundo..., al mundo y a mí..., a mí en el mundo...; realizándose cada uno en el otro... Tengo que ponerme, cara a cara, ante Dios. Mirar en cierto modo al rayo creador que dirige hacia mí al tiempo que dice: «¡Tú, existe!». Y yo respondo: «¡Existo!».

No se trata aquí de un mero pensar, sino de un acto religioso. Tal vez se pueda decir que es el acto básico de toda religión. No se trata de un análisis disolvente, ni de un saber racional; es, quizás, un ponerse de acuerdo. Hay algo en mí, ser creado, que comprende lo que se quiere decir con ello y responde con un asentimiento. En la Revelación, Dios dice al que le escucha: «Tú, hombre»; más concretamente: «Tú —y aquí viene el nombre de cada uno—, en tu esencia y tu realidad, existes gracias a mí. Tu existencia surge del acto con el que te quiero. Quiero que existas, te fundamento en tu ser». Y la fe responde: «Así es; estoy de acuerdo». Surge un acuerdo entre mí y el Creador. Este es

el núcleo de la conciencia del existir; o mejor: de la existencia misma. En el fondo, aquí está la raíz de toda oración.

Hemos hablado del devenir del mundo y lo condensamos todo en esta frase: «Dios lo creó». Tal expresión responde al concepto de tiempo que nos sugiere nuestra experiencia; por ejemplo cuando decimos: «Esta casa la construyó el arquitecto hace dos años; está ahí desde entonces». Esta forma de temporalidad no es aplicable a las relaciones del Creador con la creación, pues el tiempo fue creado también por El; dicho más exactamente: la temporalidad del ser finito; el ser finito en su temporalidad. El acto mismo de crear no se da en el tiempo. Como todo lo que Dios hace, es «eterno».

Nos vemos obligados, pues, a descomponer la afirmación en dos frases. La primera es ésta: Dios creó el mundo, es decir, estableció su comienzo. Dado que pertenecemos al mundo, no podemos verificar mentalmente ese comienzo, pero debemos aceptarlo. La otra frase dice así: Dios mantiene el mundo en la existencia; hace que perdure. El acto divino coexiste con cada elemento de los seres; con cada elemento de su duración; si se puede decir así, con cada *quantum* de acontecer.

Esto significa que Dios está en cada elemento de lo que se llama «mundo». Una vez más tenemos que corregir: El concepto «en» está tomado de nuestra experiencia, en la cual una cosa está «en» la otra. En la frase antedicha se quiere decir de manera radical y absoluta que sin Dios no existe nada; que cuanto es y ocurre existe tan sólo en cuanto llamado por Dios a la existencia y mantenido por El en la misma.

Ustedes saben con qué energía gran parte del pensamiento actual está empeñado en suscitar la idea y el sentimiento de un mundo que elimina todo lo religioso, un mundo puramente «mundano». El pensamiento de un mundo así no proviene del conocimiento, sino de la voluntad. De la voluntad de hacer del mundo una realidad estrictamente profana para poder disponer de él como sólo se puede hacer con lo profano. Pero quien tiene esta voluntad es el hombre que también quiere ser él mismo un hombre puramente humano, un hombre meramente mundano-profano, a fin de poder conducirse consigo mismo como sólo es

posible hacerlo cuando sólo existen «el mundo y el hombre», y nada más.

Pero esto contradice la verdad de la existencia. Pascal dijo: «El hombre supera infinitamente al hombre», y esta experiencia forma parte de la experiencia sin recortes que tenía de sí mismo. De modo semejante, cabe decir que el mundo es infinitamente más que simple mundo. También nosotros experimentamos esto constantemente, aun cuando no reparemos en ello. Un mundo exclusivamente mundano sería horrible, un gélido contrasentido. Nos asfixiaríamos en él a pesar de todos los años-luz de sus magnitudes espaciales. De la misma forma que un hombre así sería algo horrible. Sería un demonio; algo de esto podemos vislumbrarlo en el comportamiento de quienes desean reducirse a ser hombres. Y no hablemos del sacrílego contrasentido consistente en que lo dado por Dios se vuelve contra quien lo dio; porque hasta la eliminación de Dios la intenta el hombre con su ser creado por Dios. Pero un hombre de ese tipo no existe, como tampoco esa clase de mundo. Estas ideas son producto de la voluntad. El mundo que existe es el mundo creado por Dios y mantenido por Él en el ser. El mundo mismo es un *factum* religioso.

Con ello no se ha dicho nada contra el concepto de mundo que la ciencia —la legítima, no la politizada— moviliza. La ciencia prescinde de lo religioso, entiende el «mundo» como la suma de las cosas empíricas e investiga las leyes conforme a las cuales existe. Esta es una concepción auxiliar, y es legítima. Algo distinto es, en cambio, la pregunta existencial por el mundo; es decir, la que inquiere cómo el hombre, en cuanto ser vivo, cognoscente, personal y responsable moralmente de sí, comprende el mundo en el que existe y a sí mismo como el que existe. Acerca de esto la Revelación afirma: este mundo es un *factum* religioso, de modo que la relación del hombre con este mundo tiene que implicar asimismo el aspecto religioso.

Hemos hablado anteriormente de la revelación natural; de la impresión que las cosas y los procesos del mundo producen en el hombre receptivo a ello: le proporcionan el sentimiento, la conciencia, de que en su realidad empírica se expresa algo trans-empírico. Esta impresión resulta tanto

más fuerte cuanto mayor es la distancia a la que nos remontamos en la historia; y, por el contrario, es tanto más débil cuanto más prevalece la voluntad científica sobre la actitud espiritual. El mundo se vuelve, con ello, cada vez más rico en problemática racional, pero cada vez más pobre en profundidad e intensidad existenciales, más escaso de sustancia vital.

Lo que a través de esta experiencia se capta es el hecho de la condición de creatura de todo cuanto existe; todo cuanto existe está ahí en forma de creatura; la «existencia» procede de la voluntad creadora; toda forma de existencia, toda realidad dotada de sentido, el «qué» de cada cosa está ideado por el espíritu de Dios, a cuyo arte eterno debe su valor. Esto se experimenta en cada cosa y cada acontecimiento. Los mitos son el intento del hombre todavía ajeno a la Revelación de interpretar este carácter del ser. A pesar de toda la crítica radical que deba hacérseles, son en toda una dimensión más verdaderos que la interpretación exclusivamente mundana del mundo. Es más acertado hablar de Zeus y de Apolo que de un sistema puramente mundano de clases y energías.

Así, todo auténtico encuentro con el mundo implica la posibilidad de encontrarse con Dios; como ocurre en todo auténtico encuentro del hombre consigo mismo. También a sí mismo se capta el hombre en su verdad y totalidad vivientes sólo cuando se comprende a partir de la voluntad creadora de Dios. Tampoco el hombre es nunca puro hombre, sino que es siempre hombre creado. ¿Hay un ámbito especial en el que tenga lugar ese encuentro con Dios de forma privilegiada? Aquí se plantea una cuestión que, a primera vista, resulta tal vez extraña, pero es importante, a saber: ¿dónde se encuentran los polos del mundo?

La palabra «polo» indica, en primer lugar, un fenómeno geográfico, o cosmológico. Procede del conocimiento del modo como está construida la Tierra. Ya sabemos que la Tierra es una esfera —o casi esfera— que gira en torno a su eje y a los extremos de este eje se les llama polos. Estos son los puntos de referencia de las divisiones de la superficie terrestre; según ellos se orienta el que se mueve sobre dicha superficie. Esos polos están «arriba» y «abajo», localización

que resulta del lugar respectivo de la posición del hombre que se encuentra entre ambos.

Si se puede hablar de polos en relación con el mundo en cuanto totalidad y, en caso afirmativo, en qué lugar se encuentran, es un problema que deben resolver los especialistas. Distinto de este sentido cosmológico de la palabra es el existencial. Hemos visto que «mundo» es el conjunto de la realidad al que pertenece el hombre; dicho con mayor exactitud, cada hombre que dice «yo». Se trata del conjunto de los seres objetivos del que yo tengo experiencia, lo vivo, colaboro a configurarlo; se trata de nuestro yo, en cuanto estamos en este mundo, lo experimentamos, lo vivimos. ¿Dónde tiene sus polos este mundo? No arriba y abajo, sino «arriba» y «adentro». En el ámbito de la existencia hay «altura» y «centro»; en el orden de los valores, lo elevado, la majestad, por un lado; lo interior, lo íntimo, por el otro. En términos míticos: Zeus, el numen de la altura celeste, del dominador poder paterno; y Gea, el numen del fondo de la tierra, de la fecundidad materna.

Expresado en términos psicológicos, es lo que significan los antiguos conceptos de *noûs, mens,* y, frente a ellos, el de *syneídesis, conscientia.* La contraposición resulta más aguda en los conceptos místicos de la *acies mentis,* de la «punta» o «cima del espíritu», y la *scintilla animae,* la «centella del alma».

Son los lugares hacia los que se dirige la vida interior; son asimismo los lugares del encuentro más intenso con Dios, y se distinguen porque en la altura son experimentadas su sublimidad y su distancia, y, en el centro, su intimidad y proximidad.

Las verdades de la Revelación no son únicamente comunicaciones de las que se toma conocimiento, sino también normas, valores, que determinan la existencia. Son exigencias que han de ser realizadas. El pensamiento ha de asumirlas y orientar según ellas los pensamientos con los que piensa todo. La actitud personal debe guiarse por ellas. La conciencia tiene que tomarlas como el marco que encauza la acción responsable. ¿Qué significa, pues, para el hombre la Revelación del Creador y de la creación de todas las cosas? ¿Qué cambio experimenta su existencia debido a esto?

En primer lugar, algo no sólo infinitamente grande, sino cualitativamente decisivo: el hombre se percata de que en todo lo que encuentra, encuentra también a Dios, lo sienta o no; que su existencia está inmersa en la sabiduría divina, absoluta; que todo cuanto existe es, visto desde la creación, «bueno» y «muy bueno» (Gén 1,2), lo cual suscita inmediatamente la cuestión de cómo interpretar lo que a todas luces no es bueno: el problema del mal, el dolor y la muerte.

Esta Revelación proporciona acogida y hogar al hombre que la acepta con fe. La vida del hombre es muy distinta según vea en el mundo una naturaleza anónima, una extraña tierra de nadie, incluso una perfidia demoníaca, o bien una obra de Dios, cuya última revelación son la figura y el espíritu de Cristo.

Pero dicha Revelación significa también una exigencia dirigida al núcleo de la persona: el hombre debe estar de acuerdo en que el mundo fue creado, y él en el mundo; él a una con su mundo. Tal Revelación le exige una especie singular de disponibilidad, incluso de entrega. De qué índole sea ésta resulta claro si nos fijamos en los motivos de donde surgió el concepto moderno de naturaleza. La ciencia exacta necesitaba un concepto que resumiese todo lo experimentable. Un concepto a partir del cual resultase posible la investigación exacta, libre de las vacilaciones del pensamiento metafísico. Había, además, la necesidad de unificar las vivencias emocionales que el hombre experimenta en su encuentro con la naturaleza: la riqueza, la amplitud, la inmensidad, la imponente grandeza que en ella experimenta. Pensemos en la expresión que estas experiencias encuentran en la poesía, en las artes plásticas, en la arquitectura, en la música... Pero dicho concepto adopta, además, una forma que satisface el secreto deseo de poseer el mundo y poseerse uno a sí mismo de un modo liberado de toda influencia religiosa; estar uno a solas consigo mismo y con el mundo; poder disponer del mundo y de sí mismo. Esto se une a la reivindicación de autonomía, de la que se deriva la voluntad moderna de tener una personalidad autónoma y una cultura independiente, voluntad que acaba culminando en la tesis de que el hombre sólo puede ser hombre en sentido pleno y puede ganar el mundo plenamente si Dios no existe... He aquí el sentimiento de que entre el humanismo

pleno y el dominio del mundo, por una parte, y Dios, por la otra, existe una disyuntiva.

La Revelación exige aquí un acto de modestia, de lucidez, de veracidad superadora de toda *hybris*. El hombre que cree que todo fue creado se encuentra en la existencia de manera distinta al que rechaza esa fe. Lleva a cabo una renuncia que puede parecer una dura exigencia; y gana, por otro lado, la libertad, la íntima unidad con el ser que sólo puede provenir de este sacrificio, y, en cuya comparación, la exaltación que el hombre hace de sí y del mundo se revela como una convulsión de la existencia.

Permítanme que manifieste una impresión cuya exactitud no puedo demostrar, pero que se ha hecho tanto más fuerte en mí cuanto más detenidamente he reflexionado acerca de la evolución espiritual de Europa y Occidente. Examínenla ustedes mismos.

A partir del Renacimiento, es decir, en Italia a partir de la segunda mitad del siglo XIV, y en otros países más tarde, el hombre, al principio de manera tímida, después de modo cada vez más decidido, exige autonomía. Lo hace, primero, en el terreno de lo puramente científico y político; luego, progresando en todos los campos de la cultura, reclama, cada vez de un modo más consciente, el derecho a configurar los distintos ámbitos de la cultura a base exclusivamente de su propio juicio. De modo cada vez más decidido, rechaza todo tipo de norma que rija los distintos ámbitos de su actividad. Cada día con mayor claridad, pretende mantenerse independiente en su existencia personal, vivir y crear por cuenta propia. Tal pretensión llegó finalmente al extremo de ser formulada en estos términos: si el hombre ha de llegar a ser real y plenamente hombre, y lograr la plenitud de su ser y su obra, Dios no puede existir.

No necesito repetir, después de lo dicho, que eso es fundamentalmente falso, y sigue siéndolo aunque sean relevantes los espíritus que lo afirmen y su opinión sea aceptada universalmente. Dicha opinión y la actitud que de ella se sigue no solamente son falsas, sino que producen efectos perniciosos. ¿No es extraño que en el mismo siglo XIX, en el que la pretensión de autonomía alcanzó su punto más elevado y el hombre se constituyó en señor de la existencia,

pudiera al mismo tiempo sostenerse la tesis de que el hombre no es sino un eslabón en la cadena evolutiva de los seres vivos, y, como lo vivo no es más que una diferenciación ulterior de la materia, el hombre se reduce a materia altamente diferenciada? ¿No es esto lo que la psicología llama un síntoma, un signo de un proceso oculto? Tengo la impresión de que la firmeza existencial, la capacidad de juzgar, de tener convicciones, de mantenerse responsable —digamos, la fuerza de la personalidad humana— fueron sometidas a excesiva tensión por el afán de autonomía; de lo contrario, no hubiera sido posible semejante contrasentido. El hombre se entregó a una actitud que no sólo era contraria a la verdad sino que superaba sus propias fuerzas. El hombre no es autónomo, esto es, señor de su existencia. Pero, al creer que lo era y tratar de poner en juego esa actitud en todos los terrenos, sufrió un daño muy profundo. El resultado fue que luego capituló ante la tesis contraria, incurrió en una interpretación de la existencia en la que la persona quedó desconcertada respecto a sí misma, renunció a su honor y convirtió al hombre en un elemento de un aparato, una onda de una corriente evolutiva. No se hubiera podido llegar nunca en Occidente a una actitud tan opuesta a la más profunda conciencia del hombre como la dictadura totalitaria —sea fascista o comunista— si el hombre no se hubiera sugestionado antes durante siglos con la idea de que era autónomo, no creado, conservado y determinado por la voluntad de Dios. No sólo suena a paradoja, sino a provocación, y, sin embargo, es verdad: la reivindicación de autonomía y los lavados de cerebro están mucho más relacionados entre sí de lo que a primera vista parece.

LA PERSONALIDAD [2]

El fenómeno de la personalidad conduce al centro del problema relativo a la existencia. Como del concepto de

[2] El autor distingue dos sentidos en el término «personalidad». Para designarlos, utiliza dos términos alemanes: «Personalität» y «Persönlichkeit». En la traducción irá entrecomillado el término *personalidad* cuando responda al alemán «Persönlichkeit». (N. del T.).

personalidad se hace un uso muy distinto, a menudo confuso y no pocas veces simplemente falso, debemos analizarlo ahora con precisión. «Persona» es un fenómeno con muchos estratos. Lo que recibe esta denominación descansa sobre una infraestructura con distintos niveles.

El más profundo de ellos es el de la «forma» *(Gestalt)*. Entendemos por forma un conjunto de partes, elementos y determinaciones que no son un mero agregado, no están simplemente yuxtapuestos, sino que se hallan en estrecha interrelación. Dicho conjunto está estructurado de tal manera que los distintos factores que lo integran se determinan y sostienen mutuamente. El conjunto tiene un sentido que no puede estar compuesto por elementos individuales, sino que constituye un todo, y cada elemento individual debe ser comprendido en función de ese todo: pensemos en una figura geométrica, un cristal, un organismo.

La persona presupone una forma de ese tipo; la humana, en sus distintos ámbitos: el de la vida corporal, la vida psíquica, la vida espiritual, etcétera. Pero la forma no es todavía la persona; ésta es esencialmente algo más.

Más próximo a la persona se encuentra el estrato que denominamos «individualidad». Esta es la forma propia del ser vivo: el individuo viviente.

Ya la mera forma se halla delimitada frente a lo que no es ella: por su contorno, por la singularidad de sus características, etc. Esta delimitación es, en el caso de la individualidad, no sólo más intensa, sino además activa. La individualidad se distingue, en primer lugar, de la especie a la que pertenece: el individuo no es sólo un caso de esta especie, sino algo en sí mismo. Cuanto más bajo es el rango de un ser vivo, tanto más se agota en la función de conservar la especie: masificación de los individuos, brevedad de su duración de vida, etc. Cuanto más elevado es su rango, más vigorosamente se acentúa su existencia individual, tanto más dura, tanto más exigentes son sus condiciones de vida. La autodiferenciación de la individualidad se muestra, además, en que ella misma articula para sí, dentro del mundo, un medio propio, que viene determinado por sus órganos sensoriales, su forma de alimentarse, su tipo de

vivienda, etc. Este medio es tan característico que constituye la forma correlativa de su forma *(Gestalt)* constitutiva.

La individualidad se halla respecto a la realidad circundante en una relación de intercambio, que viene determinada por la relación dentro-fuera. A través de los órganos sensoriales, el individuo acoge en su mundo interior el mundo de fuera, se adapta a él de una manera positiva o negativa, según su sentido sea favorable o perjudicial. A la inversa, en su interioridad, en su conciencia —si usamos este vocablo en distintos niveles— responden unos impulsos, que influyen en el mundo exterior, bien huyendo de él, bien apropiándose del mismo.

Pero esta relación no se hace realidad de manera directa, por una causalidad inmediata, como una llama enciende un papel; debe dar un paso intermedio: los sentidos reciben la impresión y la transforman en sensación, en contenido de la conciencia; así como, a la inversa, un estado interno, por ejemplo la falta de alimentación, se hace consciente en forma de hambre y pone en marcha la acción correspondiente en la organización externa. La individualidad vive, pues, merced al paso de fuera adentro y de dentro afuera.

Tampoco en este caso estamos hablando todavía de la persona; pero la tendencia a la autoconstitución, a la autoprotección y autoafirmación, características de toda individualidad viviente, puede entenderse como una aproximación a aquélla. La persona propiamente dicha es algo más que eso y algo distinto.

Más cerca de ella nos lleva el fenómeno de la «personalidad» *(Persönlichkeit)*. En el lenguaje ordinario, persona se confunde a menudo con individualidad y, más frecuentemente aún, con «personalidad»; pero ésta sigue siendo menos que persona.

«Personalidad» es la forma individual viva en cuanto está determinada por el espíritu. Hace un momento hablábamos de la interioridad de la individualidad, que se da en todo ser vivo y se desarrolla de modo tanto más rico y decidido cuanto más elevado en rango es dicho ser. La interioridad que determina a la «personalidad» da un paso decisivo por el hecho de hallarse presente en ella una realidad y operar

una fuerza que llamamos «espíritu». Con ello, llegamos ya al hombre.

Merced al espíritu, la interioridad adquiere el carácter que llamamos conciencia, en sentido propiamente dicho. Al tener conciencia, el ser en cuestión no sólo contrapone al mundo exterior una organización receptora —mediante los sentidos, el sentimiento, la capacidad de orientación...—, y una organización de respuesta —mediante la reacción, el impulso, la acción...—, como ocurre con toda individualidad viva, sino que el paso que aquí se opera adquiere un carácter cualitativamente nuevo. En el ámbito interno, al que acceden los contenidos recibidos de la percepción, se establece una distancia específica que después, proyectada hacia el exterior, actúa como la contraposición de objeto y sujeto. Ahora bien, «conciencia» no significa sólo que el ser que percibe siente interiormente algo, sino que sabe también que siente, reflexiona, comprende, conoce, juzga. Este acto se dirige tanto hacia las cosas del entorno como al propio ser, y entonces se convierte en auto-conciencia y auto-crítica. El mundo interior de la «personalidad» es, además, un mundo interior de la voluntad. Voluntad es más que instinto de conservación y autoafirmación. Presupone también cierta distancia: un análisis de las posibilidades, una valoración, una selección con vistas a un fin. La voluntad significa esa originariedad, ese brotar de uno mismo la acción que denominamos «iniciativa», libertad.

Finalmente, la interioridad de la que hablamos es la del actuar y el crear. La iniciativa nace de una representación interior y se proyecta hacia el mundo, llevando a cabo una serie de acciones encaminadas a sus finalidades respectivas; toma unos materiales dados y los configura según dicha representación, para hacer de ellos productos útiles, instrumentos o aparatos; o bien formas cuyo sentido radica en la expresión misma: todo lo que llamamos obra de arte.

Este mundo interior tiene también un carácter cualificado por el hecho de que es libre y reservado para sí mismo. El del ser vivo está determinado por las formas típicas de su actitud y su curso vital, y se mueve en ellas; el de la personalidad no está fijamente establecido, sino que es creador. Dicho mundo interior se expresa solamente en parte;

puede clausurarse sobre sí mismo. Tiene profundidad, en la cual se pertenece a sí mismo y dispone de sí.

A esta interioridad cualificada corresponde el nuevo carácter que el fenómeno del «medio» *(Umwelt)* adquiere en el hombre. Todo ser vivo animal está vinculado a un «medio» prefijado, que le viene dado con su propia organización; el «medio» humano se encuentra en movimiento y puede referirse a todos los ámbitos del mundo. La «personalidad» se relaciona con el mundo en cuanto totalidad. Aun allí donde la «personalidad» se halla limitada, puede pensarse a sí misma más allá de los límites de la organización de los sentidos.

Con todo esto —y habría, naturalmente, mucho más que decir aún— se construye la «personalidad». Esta se distingue de todas las demás «personalidades». Esta distinción es tanto más acusada cuanto más elevado es el rango del hombre en cuestión, por ser más dotado, poderoso y productivo. Cuando esta distinción supera ciertos límites y se aparta más claramente del tipo medio, hablamos en un sentido especial y acentuado de «personalidad», o bien de «genio», en casos excepcionales.

Todo esto es muy importante. Constituye un complejo axiológico que ha llegado a convertirse en canon de un elevado nivel histórico. Así hablamos de culturas de la «personalidad» —pensemos, por ejemplo, en el clasicismo alemán—, a diferencia de aquellas que se centran más bien en la organización global de la existencia. Que esto no es todavía la persona en sentido propio podemos inducirlo del hecho de que, por ejemplo, a un animal con un alto nivel de desarrollo, como un caballo de buena raza, se le considera más próximo al valor representado por la «personalidad» que a un hombre infradesarrollado; forma de valorar que puede abocar a lo delictivo en determinadas cosmovisiones y capas de la sociedad.

«Persona», en sentido propio, implica todo eso, pero es más que eso. La persona no es posible si no hay un ser debidamente configurado; tampoco lo es donde no existe un ser individual vivo; ni donde no hay una «personalidad», es decir, una interioridad y una relación con el mundo determinadas por el espíritu; en resumen, si no se trata de

un ser humano. Pero ella misma es algo distinto, algo lanzado hacia adelante, arriesgado. Ustedes han observado naturalmente que hasta aquí he realizado una separación artificial. Por supuesto, estos niveles de existencia se dan mutuamente articulados; pero me interesa formular con la mayor precisión posible lo que quiero decir.

Cuando hablamos de un cristal, una planta o un animal, decimos: ¡eso que está ahí! Hablamos de ello y nos atenemos respectivamente a la categoría del «ello». «Ello» es un neutro, algo objetivo. Tratándose del hombre decimos: «él» o «ella» o, si se trata de uno mismo, «yo». Son formas significativas diversas que expresan algo decisivo. Decisivo en cuanto al ser, de modo que, al aplicar la categoría de persona a un animal o a una cosa, tenemos conciencia de que tal designación es impropia, «figurada» o abusiva. Esto se expresa también en la actitud, en la manera originaria de tratar a la persona, que es actitud de respeto, de estima, que puede llegar a convertirse en veneración o reverencia. También una cosa o un ser vivo pueden ser juzgados y tratados como valiosos; todo el mundo sabe qué cosas tan preciosas, qué plantas y animales tan nobles existen. Pero respecto al hombre se da una forma distinta de apreciación: la que se refiere a la personalidad en cuanto tal. Por supuesto, en un hombre hay también otros valores; pensemos en juicios como éstos: tal hombre es fuerte, hábil, dotado, bello... Esos valores revisten un carácter distinto de los que se expresan en frases como éstas: el hombre, en cuanto persona, tiene dignidad, honor, derecho a ser respetado. Se trata de una cualidad que confiere un carácter peculiar a los valores antes mencionados de salud, dotes, belleza, etc. Lo equivocado, incluso lo abusivo que resulta ignorar este valor lo ponen de relieve ciertos modos de comportarse el hombre: el cálculo interesado, la violencia, la difamación y otros. Estos comportamientos pueden convertirse en instituciones sociales, como la de la esclavitud, que hace del hombre un utensilio, o en un sistema político como la dictadura, que niega a la persona sus derechos y su libertad.

¿Qué es, por tanto, la persona? No es una cosa, ni una cualidad de la vida, ni un grado de perfección, sino un modo de ser, el modo como existe lo que hasta aquí hemos con-

siderado. El modo como el hombre es lo que es. Que no solamente lo es, sino que, al serlo, es dueño de sí; que lo que él hace no sólo lo causa, sino que lo tiene en propiedad, lo cual indica que es dueño de sí, dispone de sí.

La personalidad es el hecho de que un ser está integrado en el mundo mediante numerosas relaciones de mutua dependencia con cosas, procesos, seres vivos y otros hombres, pero la intimidad que le confiere el espíritu le permite salirse de tales contextos, ganar distancia y, desde ese distanciamiento, juzgarse a sí mismo, diferenciarse, adoptar una actitud moral respecto a sí, ser responsable de sí.

Este *factum* de la personalidad es física y psíquicamente real. Puede hallarse más o menos desarrollado, ser más o menos selecto, fuerte, rico, activo. Hay hombres con una conciencia muy elevada de su propia personalidad, que se expresa en una actitud de vivo respeto para consigo mismo y para con los demás; en el sentido del honor, en la capacidad de convicción y fidelidad; en la conciencia de tener una obligación especial respecto a toda manifestación de la personalidad. Esta exigencia, esta disposición puede debilitarse hasta recorrer todas las fases del abandono y la violencia. Hoy estamos viviendo, como un fenómeno histórico de la mayor envergadura, el intento de «cultivar» una actitud totalista en el hombre, para la cual los auténticos sentimientos personales son cada vez más débiles y el individuo se abandona cada vez más plenamente al todo, a la organización, al Estado.

Habría que hablar aquí de la significación ética de la persona. La «Etica» no es posible sino como «personal», porque sólo la persona tiene libertad y responsabilidad... Habría que tratar asimismo los problemas relativos a la educación, la formación y el orden social, que van unidos al fenómeno de la persona. Y sobre las deformaciones de lo personal, sus excesos y falsificaciones; pero esto nos llevaría demasiado lejos.

En lo dicho va implícito también que el hombre, en cuanto persona, no puede, en definitiva, ser «utilizado», ni «poseído» ni «explotado». Ustedes me dirán en seguida que esto ocurre continuamente, que a menudo —como en el aducido ejemplo de la esclavitud o en el Estado totalitario—

se realizó de forma sistemática. Pero es un abuso, y la conciencia básica del hombre, que va formándose en el curso de la historia de manera cada vez más clara, debe reputarlo como tal.

Por otra parte, con frecuencia no puede ser de otra manera. Si queremos actuar constantemente con una conciencia viva de que los demás son personas, necesitaremos un esfuerzo tal que nos será imposible vivir. Lo notamos cuando queremos pensar y hablar acerca de otros con categorías estrictamente personales. Resulta tan difícil y complicado que muy pronto renunciamos a ello e intercalamos conceptos auxiliares, considerando a la otra persona como una individualidad. Entonces la tratamos como un ser vivo. Incluso puede ocurrir que la tome tan sólo como cosa, como sucede cuando, para alcanzar cierto puesto, desplazo a otro. La trato entonces como a una silla que impide el paso. Pero debo estar siempre dispuesto, cuando la ocasión lo requiera, a regresar a la categoría personal. Expresión de esto son las formas de cortesía, a las que se debe que sea posible, a la larga, el trato entre los seres humanos.

Pero la personalidad del hombre significa todavía más, a saber: que cada cual es esencialmente único. En tanto es persona, se encuentra en una relación consigo mismo —él en cuanto él, consigo en cuanto con él mismo— que solamente en este caso tiene lugar. Expresión de ello es la conciencia inmediata por la que cada uno sabe que es el centro del mundo. Está referido al mundo, y el mundo está referido a él. El mundo del que se trata en la existencia humana existe tantas veces cuantas existe el hombre que dice «yo» al hablar.

El sentido de la persona quedaría anulado si mi yo se diese por duplicado, realmente por duplicado, de modo que yo lo experimentase así, viéndome obligado a reconocerlo; y al que está allí no pudiese ya decirle «tú», sino que, de modo tremendo, tuviera que decirle «yo». Ustedes saben que hay aproximaciones a este fenómeno —subjetivas, por supuesto, no reales—, por ejemplo, en el fenómeno de la experiencia del doble, que pertenece al ámbito de lo patológico. Es sentido como una amenaza al propio yo, y puede llegar a ser una experiencia horrible.

Quisiera referirme ahora a la cuestión de si la persona está segura. Los fenómenos a que hemos aludido y otros semejantes muestran que la persona está expuesta al peligro, al menos en la experiencia que tiene de sí. A este respecto debemos seguir preguntando: ¿puede la persona, que se apoya en el espíritu, ponerse enferma? Ya se ha indicado que el sentimiento de ser persona, la realización de la persona, la conciencia que ésta tiene de estar segura de sí misma, todo esto puede enfermar. Pero ¿puede enfermar la persona en cuanto tal? ¿Puede enfermar el espíritu, que en cuanto persona se encuentra en la historia? La noción médica de «enfermedad mental» parece responder afirmativamente. Pero se trata de un uso impropio de la palabra, ya que lo que en tal caso enferma son, en realidad, ciertos aspectos fisiológicos y psicológicos, es decir, las bases orgánicas de la vida anímica; y lo mismo ocurre con la idea de sí mismo, con la seguridad de vivir en sí, etc. El espíritu mismo no enferma por eso. ¿Pero es posible que enferme el espíritu en cuanto tal, que enferme la persona, que sólo puede existir en cuanto tal merced al espíritu? Yo creo que sí. Mas para configurar este concepto hay que superar lo meramente psicológico y preguntar por la ontología del espíritu, por su ser y los contenidos esenciales de su vida. El espíritu se halla referido a los valores absolutos de la verdad, el bien, lo justo; por lo tanto, a los valores que trascienden el ámbito de la utilidad. Y esto no sólo externamente en cuanto que se ocupa de ellos, sino de modo esencial. Hay toda una tradición filosófica —la platónica— que tomó especialmente conciencia de estos aspectos. Según ella, la vida del espíritu radica en su relación con la verdad. Si perdiera esta relación, enfermaría. Esto no ocurre todavía cuando el espíritu se equivoca, pues en tal caso todos estaríamos enfermos, ya que todos nos equivocamos; ni tampoco cuando miente, incluso cuando miente con frecuencia, sino cuando pierde radicalmente la referencia a la verdad. Cuando pierde la voluntad de lograr la verdad y la responsabilidad que tiene respecto a ella, y renuncia a la distinción entre lo verdadero y lo falso, entonces enferma. Por eso, cosas tales como los «lavados de cerebro» constituyen un delito tan cruel, más terrible que el asesinato; pues con ciertos métodos se inca-

pacita radicalmente al hombre para atenerse a su propio dictamen, para sentir lo que es verdad y lo que es mentira. Estos hombres siguen viviendo después, son incluso muy hábiles tal vez, se convierten, por ejemplo, en eficaces agentes contra aquellos a los que antes estaban unidos por una relación de fidelidad; pero en realidad no son más que fantasmas de sí mismos. En la relación del materialismo con la persona del hombre hay ocultos gérmenes de destrucción imprevisibles, en comparación con los cuales otros peligros, como por ejemplo, las epidemias, el cólera y la peste son casi inofensivos.

Como hemos visto, el concepto de «personalidad» es, ante todo, un concepto estructural. Se refiere a la forma *(Gestalt)* viviente que, con la energía procedente del espíritu, se configura con vistas al conocimiento, la voluntad, la capacidad configuradora, etc. Este concepto, sin embargo, tiende cada vez más a adquirir un matiz axiológico. Para comprender esto, basta pensar en las ideas culturales de la Edad Moderna desarrolladas a partir del Renacimiento. Una cultura que descansa en esa forma de pensar es aristocrática en su tendencia fundamental, pues su realización sólo es posible en el caso de personas aisladas o sectores selectos.

Pero el concepto de «persona» tiene un carácter distinto. Es esencialmente democrático. Tal vez incluso sea el único concepto real y sinceramente democrático, porque persona lo es todo ser humano, sean las que fueren las condiciones particulares de su existencia, y con independencia de que lo quiera o no. En cuanto hombre, es persona. Puede desatender su condición de persona, vivir en contradicción con su sentido; lo que no puede hacer nunca es anularla. Es algo que va dado con su condición humana; el trasfondo teológico de esta afirmación lo conoceremos más adelante. La condición personal le es algo dado e impuesto al mismo tiempo. Esto tiene una carga de sentido que, tan pronto como penetra en la conciencia, se impone inevitablemente también en lo sociológico y en lo político. Desde estos supuestos puede afirmarse que el concepto de persona es hasta «revolucionario», contrario a todos los privilegios establecidos. Aquí es donde radica la auténtica «igualdad» de los hombres. No quiere ello decir igualdad de aptitudes, de

obras, de valor, de responsabilidad objetiva, que en esto reinan grandes diferencias. Sino igualdad en aquello que de manera inmediata procede de la persona: derecho a la libertad y la vida, derecho a ser respetado, derecho ante la ley, etc. Incluso el hombre poco dotado, el no cultivado, el inconsciente, el enfermo, incluso el niño son siempre personas, aun en el caso de que los requisitos físicos y psíquicos para su actuación en conciencia y su acción se encuentren impedidos. Esto puede conducir a grandes dificultades; pensemos sólo en los problemas que se agolpan en torno al tremendo concepto sobre la «vida que no merece ser vivida»: muestra de qué modo la sociedad y el Estado han de asumir las cargas que para ellos se derivan de la existencia de los enfermos incurables, los inválidos, los enfermos mentales, etc. El impulso inmediato se inclina a enfocar el problema de forma impersonal, considerar a esas personas como seres vivos embarazosos, y —apoyándose en consideraciones racionales en parte sólidas e incluso aparentemente «éticas»— tomar las «medidas» correspondientes. ¿Qué es, en cambio, lo que se debería hacer? Ver que la persona es esa dimensión de la que no cabe prescindir, porque es el soporte de todo lo humano. Si, al respetarla, se siguen perjuicios, pertenece a la condición de la existencia humana el soportarlos. Esta no es precisamente una realidad eudemonística, sino trágica.

Una de las formas de comprobar si un hombre es consciente de su verdadero sentido ético consiste precisamente en ver si respeta la persona «oculta» en los aparentemente inútiles y miserables; si, ante un hombre incapaz por sí mismo de realizarse como persona y salir adelante, se pone de su lado. Valores y actitudes como la caballerosidad o la humildad —ambas más estrechamente vinculadas de lo que se puede pensar— alcanzan aquí su más alto sentido.

No hay que olvidar, por otra parte, que se dan también en la personalidad grados de realización, intensidad y pureza: atención, presencia, conciencia de responsabilidad.

La persona es gracia y destino al mismo tiempo. A menudo se encuentra el hombre en situaciones en las cuales ser persona le resulta un obstáculo; eso pasa cuando se ve tentado de caer en el mero «se» impersonal: pensar como

todos; actuar como todos; proceder con el hombre como con un «material».

El hombre siente a veces el ser persona como una carga y busca cómo liberarse de ella: pensemos en los intentos de regresar a la naturaleza. El hombre experimenta un auténtico desahogo cuando se abandona a la naturaleza circundante, sin pensar en que «yo soy» y «yo debo». Es como una liberación de la personalidad y su presión; una experiencia que puede incrementarse hasta la embriaguez y que revistió las más diversas formas en los cultos a la naturaleza y en el dionisismo... Toda relación pasional consiste también en que la persona, que dice «yo», se somete al impulso anímico-corporal, que es impersonal. En su forma espiritual, esta tendencia se manifiesta como la aspiración a diluirse mentalmente en el reino de lo viviente universal; pensemos en el motivo impulsor del evolucionismo. En el monismo —ya sea espiritual, ya materialista—, esta tendencia se convierte en el sistema del mundo.

Todos esos intentos, desde el punto de vista de la voluntad que los domina, son trágicos; porque el hundimiento de la persona en lo impersonal no sólo es injusto sino imposible, y todo intento en ese sentido es inútil, incluso destructivo en sus consecuencias.

Lo que constituye siempre la grandeza y la nobleza del hombre —el luchar por lo que es digno de existir, sea el bien, la capacidad de tener un destino, etc.— depende de la persona. En el fondo, ser persona es el destino mismo. Y cuanto mejor comprendemos los procesos de nuestro tiempo, tanto más vemos cómo el sentido de todas las dictaduras, de todos los sistemas de fuerza consiste en el intento de abandonar el ámbito de la persona, de su dignidad y su destino para entregarse al ámbito del «ello»: el de la no-libertad, los mecanismos, las funciones, los procesos.

Así surge la pregunta de cómo es posible un fenómeno como la persona, tan valioso al tiempo que arriesgado, tan ineludiblemente importante a la vez que tan difícil de realizar, y del que, sin embargo, pende el sentido de la existencia humana. ¿Cómo puede existir y actuar la persona en un mundo que gira en torno al «ello» y se basa en necesidades

orgánicas y materiales? ¿Cómo podrá insertarse en las relaciones humanas, en lo que llamamos trato diario, estructura social, labor cultural, el Estado y sus estructuras, cuando está claro que plantea dificultades, pero también que la existencia humana alcanza su pleno sentido en la medida en que no sólo hace posible la vida personal, sino que está referido a ella?

De esta pregunta proceden las cuestiones político-culturales más difíciles. Cuestiones que se hacen apremiantes a medida que la creciente tecnificación de la vida socio-estatal hace necesaria una racionalización cada vez más intensa, pero ésta, a su vez, tiene cada vez más dificultad para ajustarse a la persona, sus valores y sus formas de comportamiento.

Al hablar de la definición de la esencia de la «personalidad» decíamos que se expresa en frases cuyo sujeto es «él» o «ella». Pero entonces no tuvimos en cuenta el tipo de frase más importante: aquella en la que se dice «yo». Constituye la expresión inmediata de la conciencia personal de sí. Aparece en las frases en las que la persona que habla se distingue de las otras, responde de sí, asume su responsabilidad. Frente a ella, como correlato de igual condición, está el «yo» implícito en la alocución «tú». En el cara a cara del yo y el tú tiene lugar la realización propiamente dicha de la persona.

El hombre puede también entrar en relación con objetos impersonales: una cosa, un individuo, incluso una personalidad a la que toma como objeto; pensemos, por ejemplo, en la situación en la que analiza con objetividad científica un contexto psicológico o una situación histórica. En tales relaciones, el hombre se encuentra en la condición de sujeto de actos de conocimiento, de estructuración y configuración. Esto no lo hace aún como persona, sino como sujeto que considera su objeto de manera «objetiva», existencialmente incomprometida. Lo hace en cuanto yo cuando deja a un lado la referencia sujeto-objeto, y se refiere al hombre que tiene delante como a un yo. En ese momento hace posible que el otro lo considere a él también así, incluso lo exige.

El hombre entonces se abre, se manifiesta. Manifiesta, dicho con una imagen, su rostro interior. Se compromete.

Y, con ello, se arriesga también. Mientras estuvo como mero «sujeto» frente al «objeto», permaneció reservado para sí. Pudo eludir la relación en cualquier momento. Cuando, como un «yo», se refirió al otro como a su tú, aconteció algo nuevo: se comprometió, se arriesgó a trabar una nueva relación que puede llegar a convertirse en destino. Del mismo modo que el tú —que es, a su vez, un yo— fue incitado a entrar por su parte en contacto, a mostrarse, a comprometerse de una forma u otra: la propia de la amistad, la fidelidad, el amor, la comunidad de trabajo...

La persona se realiza en la configuración y puesta en práctica de la relación yo-tú, es decir, en el encuentro humano y cuanto de él se deriva: las distintas implicaciones sociológicas. Estos procesos encuentran su expresión más propia en el lenguaje. El lenguaje es el ámbito en el cual la relación yo-tú se comprende a sí misma, reflexiona sobre sí, da testimonio de sí. Esto nos remite a la importancia absolutamente trascendental del lenguaje, en la que no podemos entrar aquí más a fondo.

Hemos dicho que el hombre realiza su yo en el acto de decir «tú» al otro o tratarlo como un «tú». Lo cual no quiere decir que este yo sea un factor puramente dinámico, que consista sólo en ese acto. La persona es también una forma duradera: todo lo que significa el concepto de «rostro», en el que tiene lugar el acto de dirigirse al otro, el mostrarse, el aparecer con la imagen característica de ese hombre en cuanto distinta de las demás. Pero esto se revela, se hace efectivo, se consuma en el acto de decir «tú» al otro o tratarlo como «tú», de relacionarse, de construir la vida, la comunidad, etc. El hombre que existe como un yo y opera en la relación yo-tú es, por tanto, un todo de muy alto valor, de estructura muy compleja y extraordinariamente arriesgada. Esto nos lleva a preguntar: ¿Cómo pudo darse una cosa así en el sólido mundo del «ello»? ¿Cuál es el fundamento del que puede proceder y en el que puede subsistir el hombre personal? Ahora deben adentrarse, señoras y señores, en una breve reflexión de filosofía de la naturaleza.

El pensamiento científico-natural utiliza, como saben, el concepto básico de «evolución» para representar el devenir

de lo vivo y sus especies, o, más exactamente, el modo como unas especies superiores en rango vital surgen a partir de otras que son inferiores. El rango de las especies vivas se mide —por emplear una definición muy acertada, a mi parecer, de Adolf Portmann— según lo variadas, lo fecundas y lo amplias que son sus relaciones con el mundo. Cuanto más elevado es ese rango, tanto más valioso es un ser vivo y, al mismo tiempo, tanto más peligro corre. Si, merced a todos los influjos posibles —que nosotros resumimos bajo los conceptos de adaptación y de cambio adecuado a las respectivas relaciones—, de una especie inferior surge una superior, ésta constituye una ganancia en cuanto a la riqueza del mundo, a su plenitud vital. Pero precisamente por eso aumenta también el riesgo; y se plantea el problema de si este ser más complejo podrá ver satisfechas sus más exigentes condiciones de vida; y, a pesar de su inferioridad numérica, podrá sobrevivir a las agresiones hostiles y desarrollarse. Pero, ¿de dónde viene el impulso para que la vida abandone el nivel menos valioso, aunque precisamente por eso el más seguro, y se remonte al nivel más alto, y precisamente por ello se aventure a un mayor riesgo? Esto no puede justificarse con principios racionales como los de utilidad, seguridad de vida, aumento cuantitativo, porque éstos son puestos en cuestión por el ascenso cualitativo. Pero, si este ascenso es «evolución», ¿de qué tipo es ésta? A mi entender, en el concepto de evolución deben de estar unidos dos aspectos distintos, de cuya diversidad no nos percatamos casi nunca.

Un aspecto es el de la evolución racionalmente justificada de determinadas organizaciones y formas de comportamiento por razón de utilidad, estabilidad vital, adaptación, etc. Eso se comprende fácilmente de acuerdo con las reglas de la racionalidad natural; lo denominaremos el principio de la evolución racional-conservadora.

Pero en el mismo ser vivo tiene que actuar un segundo principio, que no permite a la especie permanecer en la forma dada, que por cierto es la más segura, pero, al mismo tiempo, la menos valiosa; la impulsa más bien hacia el nivel superior, más valioso y, por lo mismo, más arriesgado; es «evolución» igualmente, pero de distinta especie que la pri-

mera. Respecto a lo ya conseguido, resulta productiva; respecto a lo existente, es revolucionaria. Su principio no puede reducirse a los aspectos de utilidad, adaptación y racionalidad; apunta hacia algo esencialmente distinto: el devenir de lo nuevo y superior. Lo vamos a denominar el principio irracional-creador. Su impulso contradice al primero, porque desborda la racionalidad inmediata. Sólo cuando la nueva forma está ya presente, puede volver a regir el principio conservador de la evolución racional, con sus fines bien patentes.

Llegamos así al resultado de que lo denominado vagamente «evolución» contiene en realidad dos momentos o principios que se relacionan de forma dialéctica. En primer lugar, la evolución racional-conservadora, que lleva algo ya existente a su desarrollo y autoafirmación, no pudiendo llevar a cabo dicho perfeccionamiento más que en el tipo ya existente. Frente a ella hay una segunda forma de evolución, la irracional-creadora, incluso revolucionaria, que impulsa al ser vivo, más allá de la forma dada, a otra de valor superior pero justamente por eso más arriesgada. Esta forma de evolución obedece a una lógica distinta de la utilitaria, a saber, la de ganar en valor. No se ve una razón convincente que fuerce a creer que estos dos impulsos operan conjuntamente. El mundo podría estar lleno de vida, pero esa vida constaría de una única especie y su evolución se limitaría a la mera seguridad, plena realización y multiplicación de lo ya dado.

Pero hay un segundo aspecto: el aliento operante en la vida, que la impulsa continuamente a lo nuevo y superior. La Revelación sugiere la idea de que la actividad creadora de Dios tiene lugar de dos maneras. La primera es la creación de la materia y la energía como elementos primordiales; aquellos que la Escritura designa con las palabras «el caos y el desierto»; la existencia primera, en la que está contenida la tendencia al desarrollo racional-conservador de la forma de vida respectiva. La segunda es un impulso que está constantemente en acción y lleva a los seres vivos, más allá de la forma alcanzada, hacia otra superior.

Un impulso así —en un tiempo y unas circunstancias y con un tipo de proceso que la biología y la paleontología

han de investigar— es el que conduce al origen del hombre como persona. La Revelación expresa esto con una imagen, al decir que Dios lo hizo del «polvo del suelo», es decir, de los elementos del mundo inmediatamente dados, pero le dio el alma espiritual mediante el hálito de su pecho, lo despertó a la personalidad con las palabras de su llamada.

El acto creador, que la Revelación nos propone como fundamento de que exista la persona y surja en medio del mundo no personal, presupone que se ha dirigido la palabra a un tú por parte de Dios mismo. El Génesis habla en imágenes. No se trata de una exposición científica, sino de una proclamación inspirada por la fuerza del Espíritu. Si reflexionamos más atentamente acerca de las afirmaciones relativas al devenir del mundo, veremos cómo para la creación de las cosas impersonales —tierra, mar, plantas, animales— se emplean imágenes de la configuración artesanal. Dios «hace» las cosas mandándoles existir. También en el caso de la creación del hombre aparece una imagen similar: la configuración del cuerpo humano a partir de la tierra, al modo como el alfarero modela vasijas con su torno. Ahora bien, lo que hace que el hombre sea hombre —la vida a partir del alma, la intimidad del espíritu, la libertad de la persona— surge del aliento que procede del pecho de Dios y del hecho de pronunciar su nombre, «Adán», que quizá significa «varón hecho de tierra». Aquí alcanza el acto creador mismo un carácter personal, de modo que podemos decir que la personalidad del hombre es creada en la llamada. Dios dice «tú», y el hombre responde con la respuesta de hacerse realidad. La persona del hombre es, en su más profundo sentido, la respuesta al llamamiento que Dios le hace como a un «tú».

Si a continuación se dice que el hombre debe ser «semejanza de Dios», hay que suponer que esa semejanza radica en el hecho de su personalidad; de que no sólo puede responder al llamamiento con el que Dios se dirige a él como un «tú», sino que él mismo, en su existencia, es respuesta. El hombre existe en la relación yo-tú para con Dios. Este es el orden ontológico en el que vive el hombre; otro motivo para percatarse del contrasentido que implica el negar a Dios.

La experiencia de este hecho constituye el fundamento de lo que denominamos vida religiosa. Dicha experiencia puede suscitarse a propósito de las realidades más diversas. Pero siempre significa caer en la cuenta de que Dios «existe», y se «dirige» a aquel que tiene la experiencia. Ambas cosas se corresponden.

Esto puede suceder en un encuentro con la naturaleza: con su belleza, su grandeza, su soledad, su peligro. El que vive esto siente algo de eso que resulta tanto más fuerte cuanto más se remonta uno en la historia. Para el hombre primitivo todo estaba lleno y penetrado del poder de Dios, y se adensaba en las formas y los avatares de los dioses (mitos). Cómo se traduce esto en el ámbito de la Revelación, lo ponen de manifiesto los salmos. También puede tener lugar en los procesos de la vida humana: nacimiento, desposorios, enfermedad, muerte; en las vicisitudes del destino; pérdidas o logros, apuros o liberaciones. Puede tener su origen en conflictos éticos, en los que el hombre se siente emplazado ante la instancia suprema; en la relación entre acontecimientos exteriores y vida propia que el lenguaje religioso denomina «Providencia», cuando esa relación no es experimentada sólo como una concatenación empírica de acontecimientos, sino como una disposición y orientación encaminada a una salvación personal. Ha habido hombres en los que el sentimiento de verse apelados en cada acontecimiento, de recibir personalmente un aviso, una indicación, una admonición o advertencia fue muy intenso. Pensemos en el clásico ejemplo de las «Confesiones» de San Agustín, cuando se refiere al dolor de muelas que le sobrevino estando con sus amigos.

Tales experiencias pueden surgir también del centro ético del hombre que denominamos «conciencia». Su advertencia moral puede sentirse como mero recuerdo de la conciencia moral o como esclarecimiento de una exigencia implícita en la naturaleza de las cosas...; pero también, como dice la expresión popular, como «la voz de Dios en el corazón». Ustedes conocen la formulación de Kant según la cual sentía dos cosas como especialmente impresionantes, estremecedoras: la conciencia moral dentro de él y el cielo estrellado

por encima de él. La unión de ambos aspectos muestra que se trata de una experiencia religiosa.

Esta experiencia puede adoptar grados distintos de claridad, intensidad y originariedad. Puede alcanzar tal fuerza que dé un vuelco a toda la vida; pensemos en la experiencia típica de la conversión, en la cual los valores vistos y estimados hasta el presente se desvanecen, y resaltan como esenciales otros totalmente distintos.

Luego están las experiencias que tienen lugar en la cercanía de Dios; el que las vive se da cuenta de que Dios quiere algo concreto de él, y le envía a alguna misión... A este respecto son particularmente significativos los procesos de profecía, en los que, por así decir, Dios pone su mano sobre un hombre y le envía a un tipo de vida que no es conforme a su natural o no le resulta apetecible, sino que lo pone ante los más serios peligros.

Relacionadas con tales experiencias están las que denominamos místicas. Con esta palabra se piensa, de ordinario, en visiones, éxtasis y fenómenos semejantes; pero no es eso lo esencial en ellas. San Bernardo de Claraval lo caracterizó con una frase escueta: es una *cognitio Dei experimentalis;* es la experiencia de Dios que va de persona a persona, en contraposición a las experiencias que resultan del encuentro con el mundo o consigo mismo y se realizan mediante la reflexión y el trabajo intelectual. En la experiencia mística, aquel a quien Dios se dirige se percata de forma inmediata, se siente tocado, captado, afectado, poseído.

La realización básica de la relación yo-tú con Dios es la oración. No es fácil hablar de ella, porque lo que se dice corre riesgo de ser calificado como beatería o pusilanimidad. Así es a veces; pero se trata de una deformación, la expresión de una angustia vital, de sentimentalismo o algo semejante. La auténtica oración nace de la experiencia y el conocimiento de Dios; de la conciencia de que uno fue pensado, creado y conducido por El; de la convicción de que todo lo que existe —cosas, acontecimientos, estructuras— depende de El. En ese hablar a Dios que surge en la oración y que, a medida que la experiencia se hace más vigorosa, se convierte en diálogo, se expresa en palabras la

relación yo-tú creadora que Dios estableció. La vida se convierte en un trato con Dios, en el cual se entiende todo acontecer desde la relación yo-tú. Las grandes personalidades religiosas están totalmente imbuidas de este espíritu.

EL MUNDO

Una vez analizada la interpretación que hace la palabra revelada del fenómeno de la persona, dirigimos ahora nuestra atención a otra parte de la realidad que participa esencialmente en la constitución de la existencia humana, a saber: el mundo. Pero antes es necesaria una explicación del concepto, porque la palabra «mundo» puede emplearse en distintos sentidos.

Una primera acepción de la palabra sería la de un «mundo en sí». Sería éste la totalidad o el orden total de las cosas existentes; todo aquello de lo que la experiencia nos dice que existe: el hombre, con su existencia comprobable, las cosas y los procesos de la tierra, la tierra misma junto con los astros y las relaciones entre ellos imperantes... En pura lógica, este uso de la palabra vendría a significar la síntesis de la realidad como es en sí misma, independientemente de todo lo que la experiencia humana hace de ella; esto es: la pura objetividad, el «mundo en sí».

Si pensamos lo que las ciencias naturales dicen acerca de la importancia que tiene el punto de partida que se adopta en la consideración de la materia para obtener un buen resultado, y examinamos, además, desde el punto de vista epistemológico, el proceso de la experiencia, vemos que este mundo no podemos captarlo. Haría falta para ello un tipo de experiencia que no añadiese nada a lo captado, no lo limitase en nada, no dejase nada fuera del mismo; es decir, que reflejase puramente el objeto en cuestión. Pero ese tipo de experiencia no existe. Lo que existe es la experiencia del hombre. Experiencia que no es un mero reflejar incomprometido, sino que es parte de su propia vida. El hombre vive realizando experiencias. Por eso añade algo a lo experimentado: se añade a sí mismo. Y esto no como contaminación o desfiguración, sino como elemento esencial,

en la medida en que, mediante la crítica, permanece dentro de los límites que le están trazados. Desde la perspectiva que adopta para observar, él selecciona, configura una escala de valor, aporta formas básicas de representación sensible a lo aprehendido y lo encuadra en unas categorías lógicas determinadas.

Llegamos así a una segunda concepción del mundo: la de la experiencia. Se trata del mundo en sí mismo considerado, de la realidad de las cosas y los acontecimientos, pero tal como se presentan en función de nuestra organización sensorial, nuestras facultades mentales, nuestras sensaciones y escalas de valores... Esta imagen del mundo tiene diversidad de aspectos: las imágenes del mundo propias de las distintas edades de la vida, los sexos, las profesiones, los países, las épocas, etc.; las de la ciencia, el arte, la sociedad, la vida económica.

Por ejemplo, ahí está una mesa. La experiencia inmediata dice que es así y así de grande, útil para esto y aquello otro. La investigación botánica comprueba la clase de su madera; la química, los elementos integrantes de ésta; la física dice que lo que la experiencia inmediata toma como algo sólido tiene en realidad una estructura dinámica, de gran complejidad, que denominamos «átomo». Desde el punto de vista del arte, se trata de una mesa del siglo XVII, de tal o cual estilo. En perspectiva económica, la mesa tiene un precio de mercado. En la vida de la casa donde se halla, es empleada de esta y aquella manera, desempeña este papel en la vida social, etc. Así surgen diferentes aspectos según el modo en que se considere el objeto en cuestión.

Tenemos, pues, que habérnoslas con el ser inserto en la vida del hombre, experimentado a través de actos que forman parte de su vida. Este mundo no existe simplemente, de modo objetivo; surge constantemente del encuentro del hombre con las cosas. Su imagen contiene así, en principio, la realidad puramente objetiva que hemos recibido; lo que Kant llama la «cosa en sí»; pero no en su desnuda realidad, sino como se presenta a través de los sentidos, del pensamiento, de los proyectos y de las actitudes y los sentimientos del hombre. Este factor humano no contiene sólo los rasgos típicos derivados de la estructura del hombre; contiene tam-

bién, como se ha dicho, toda la diversidad de las experiencias de los distintos hombres, naciones, épocas, países, situaciones históricas y tipos humanos individuales, hasta llegar a lo que procede de la personalidad del individuo. Todo esto produce una diferenciación enorme, tanto mayor cuanto más rica es dicha personalidad en capacidad de observación, inteligencia, modo de sentir, sensibilidad para los valores, iniciativa personal, etcétera.

Para prevenir malentendidos: lo antedicho no indica que esta imagen del mundo sea «subjetiva», en el sentido de que no capte realidad alguna, no sea verdadera ni rigurosa, sino fantástica y arbitraria. Capta verdaderas realidades, comprende esencias, aprecia valores, y ejerce eso que llamamos crítica, es decir, el examen de los enunciados científicos, de las valoraciones y formas culturales, distinguiendo en todo ello lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo inauténtico, lo valioso de lo no valioso. Pero esa realidad que capta no es una realidad desnuda, sino la que es objeto de experiencia; no es la objetivista, sino la que se halla implicada en la vida del hombre. Cuanto mayor sea la capacidad de visión sinóptica y de síntesis que tenga la personalidad en cuestión, cuanto más vigorosa sea su capacidad de moldear los distintos aspectos y relacionarlos entre sí, tanto más uniforme será la totalidad de su mundo. La meta ideal sería la aprehensión de la totalidad del ser por parte de una personalidad tan soberana y abarcadora que se hallase en condiciones de conocerlo, experimentarlo y ordenarlo todo. Pero este ser no existe. Dicho con mayor propiedad: esto lo puede hacer solamente Dios. Por supuesto, el acto cognoscitivo de Dios supera nuestras posibilidades. La imagen del mundo que nos da la experiencia va desde la que tiene el genio, pasando por innumerables grados de parcialidad, escasez de experiencia, confusión, etc., hasta llegar a lo que el hombre corriente entiende como «mundo». Cuando se analiza esta última detenidamente, se ve que de ordinario sólo comprende un ámbito reducido; dentro de ese mismo ámbito los distintos aspectos aparecen a menudo simplemente yuxtapuestos, sin intervinculación, y el que vive en ese mundo pasa sin conexión real de un aspecto a otro, hasta llegar a situaciones patológicas en las cuales los distintos sectores se escinden

por estar faltos de una auténtica unidad lógica y desvinculados en el actuar y sentir.

Tenemos, pues, que habérnoslas aquí con el mundo del hombre, que surge de su constante encuentro con la realidad en toda situación, en todo momento, a través de todo tipo de experiencia, por sencilla que sea.

Hemos descrito así el concepto del mundo de la experiencia humana; pero hay un tercer concepto aún, el del «mundo de la existencia».

Ese mundo es aquel en el cual el hombre se siente como centro de la existencia. No me refiero a la relación consigo que tiene la persona egocéntrica, que se sobreestima, lo refiere todo a sí y no sale de sí; aquí se trata, más bien, de una irradiación esencial de la persona. Tampoco me refiero a la actitud de una gran personalidad, dotada de grandes energías vitales y espirituales, sino a algo que va implícito en todo tipo de personas. Ese mundo tiene dos puntos de referencia básicos. Uno de ellos soy «yo», con mi libertad personal, mi responsabilidad y mi condición irrepetible. El otro es el conjunto de las cosas; todo lo que existe, en cuanto yo vivo en ese todo y me encuentro con él. Este mundo existe tantas veces cuantas un hombre dice «yo», y vive y existe como un yo. También en esto se dan innumerables grados de magnitud, de intensidad, de conciencia de relación con el mundo: genios de la acción, como César y Napoleón; pensadores, como Platón o Hegel; poetas, como Dante, Shakespeare o Goethe, entre otros, pasando por el hombre de tipo medio, hasta llegar al hombre de la vida cotidiana e incluso al incapacitado. Pero siempre es el hombre el campo de existencia que se extiende entre los polos del «yo» y «todo lo demás».

Una vez más vemos la problemática de la persona si pensamos que todos estos hombres que dicen «yo» —y no sólo experimentan de hecho la existencia tal como lo hacen, sino que tienen derecho a hacerlo— tampoco pueden evitar que estos mundos se hagan valer en el trato recíproco de los hombres entre sí, en su hablar y actuar. Las imágenes del mundo que de esta manera surgen pueden entrar en conflicto unas con otras, de forma que el uno no comprenda al otro, lo sienta como extraño y aun como enemigo, pues

ambos piensan y hablan desde su propio encuentro con el mundo. La comprensión se logrará con tanta mayor facilidad cuanto más se asemejen entre sí los diversos mundos existenciales y más igualados estén la profundidad de su experiencia, el ámbito que abarquen, etc. Conflictos similares surgen respecto a la actividad, a todo el mundo de las tensiones éticas, a cuanto significa competencia en la existencia, contradicción, incluso antagonismo.

Cuando hablemos en lo sucesivo «del mundo», nos referiremos a la segunda y la tercera acepción del mismo: el mundo del encuentro, que luego se convierte, en cada individuo, en el mundo de la existencia.

Para tener a la vista los problemas planteados por la existencia del mundo, lo mejor será estudiar la historia de las concepciones del mundo. Claro que esto no podemos hacerlo sino a grandes líneas; de lo contrario, tendríamos que recorrer toda la historia de la cultura.

Como lo que estamos haciendo aquí forma parte de la concepción cristiana del mundo, tenemos que plantear al comienzo la pregunta de cómo ve el mundo la Revelación. La respuesta debe proceder de un concepto que ha sido abandonado totalmente por la conciencia universal de nuestra época: el de paraíso. Este concepto es por supuesto ineludible para la comprensión real del hombre y de su historia, de modo que, sin él, todo intento de comprensión está abocado al fracaso.

La idea del paraíso se refiere a la imagen del mundo en su pureza originaria. Esta idea no procede de la naturaleza, sino de la cultura; es la idea de «jardín». Dios, el Creador y Señor del mundo, se lo entregó al hombre bajo la forma de un jardín en el que se unen la naturaleza y el trabajo humano. Lo que representa el jardín no es una zona infantil de juego, bien resguardada, ni un lugar idílico al margen de la seriedad de la vida, ni una tierra de Jauja para perezosos sibaritas. El paraíso significa que el mundo es confiado al hombre, que éste debe realizar el encuentro con él en todas sus formas. Ha de hacerse realidad todo cuanto significan vida y cultura. El hombre ha de hacerse señor del mundo, con todas las consecuencias que implica este concepto.

Pero todo esto en perfecta armonía con la voluntad de Dios. La «inocencia» que con ello se expresa no significa minoría de edad, inexperiencia, falta de seriedad, sino todo lo contrario; pero sobre la base del conocimiento de Dios, del acuerdo con su voluntad, del puro deseo del bien. Existe una extraña coincidencia en pensar que la madurez de la personalidad, la fortaleza de carácter, la riqueza de vida sólo pueden provenir de la experiencia del mal; una existencia que esté determinada solamente por el bien se queda en un nivel primitivo, adormilada, y resulta aburrida. De una profunda experiencia del mal y de su superación —se dice— puede provenir un gran logro para la vida, lo mismo que la corrección moral puede llevar al fariseísmo y la esterilidad. Pero esto se refiere al hombre tal como está afectado por una profunda perturbación. La opinión a que aludimos hace una apología de este hombre precisamente por su claudicación, y convierte ésta en algo necesario. Si suponemos al hombre libre de perturbación, cualquier valor del hombre o de su actividad se puede alcanzar sin mezcla de mal. Según la antigua sentencia, «el mal sólo se puede comprender a partir del bien; es la destrucción del bien; el bien, por el contrario, es válido y comprensible por sí mismo». Mas el hombre postparadisíaco no tiene ya idea de la fecundidad que hay en el bien que es querido pura y libremente en virtud de una comunidad con Dios no sometida a ninguna perturbación.

El paraíso es la imagen de un mundo en el cual el encuentro con él se realiza plenamente porque se parte del bien puro. Con ello se hace posible una forma de existencia de cuyas posibilidades de vida y plenitud de valores ya no tenemos idea.

De este estado paradisíaco afirma la Revelación que quedó destruido a causa de la rebelión original, de la que el hombre fue culpable. Y que no fue sólo el hombre particular, sino la humanidad quien cayó en estado de culpa y perturbación. Pero Dios no entregó a la perdición al hombre y al ámbito de encuentro que éste puede hacer posible, sino que los sostuvo y comenzó una nueva iniciativa de su amor, es decir, la Redención.

Sólo ahora existe el hombre que es igual que nosotros; sólo ahora existe un mundo como el que nosotros cono-

cemos. Todo esto se halla situado en un tiempo previo a nuestra historia. Esta historia no se inicia, pues, con un histórico punto cero, con una naturaleza indiferente, sino con una situación provocada por el hombre y determinante de toda existencia ulterior.

Ya se ha dicho que no podría tratarse aquí sino de una visión de conjunto a grandes rasgos. La primera fase de la experiencia del mundo debe de ser la mítica.

El mito carece del concepto de naturaleza tal como nosotros lo conocemos. No sabe ni de energías empíricamente comprobables ni de leyes exactas que las rijan. En cambio, el hombre que pertenece al mundo mítico capta en toda realidad mundana una dimensión más que nosotros. El mundo es para él una realidad empírica perceptible y, además, misteriosamente religiosa, pero ambas cosas en una. Lo que ocurre en el mundo proviene de una incesante conjunción y contraposición de poderes religiosos. Poderes y obras encuentran su expresión en las figuras de dioses, semidioses y seres demoníacos; en las acciones que llevan a cabo y en los destinos que afrontan.

El mundo de los mitos es distinto según pueblos y países. Sus representaciones están en constante evolución. Su diversidad, confusa en un principio, se va poco a poco ordenando y constituyendo en jerarquías, que culminan en los seres supremos. A partir de ahí se va formando paulatinamente la idea de una divinidad suprema, que encuentra su expresión teórica en los conceptos con los que la filosofía clásica, desde Parménides hasta Plotino, concibe al Ser Absoluto: el Ser, el Bien, la Causa primera, el Uno supremo. Pero esta divinidad no se separa nunca del mundo, sino que permanece unida siempre a él.

La concepción antigua del mundo es la de una totalidad de carácter religioso que abarca absolutamente todo, incluso la divinidad suprema. Frente a esa totalidad no hay ninguna trascendencia auténtica. Todas las elevaciones, desde las de los mitos hasta las de la filosofía, transcurren dentro de esa totalidad. A ella pertenece también el hombre. De ella surge en el nacimiento y a ella regresa en la muerte. A pesar de todos los intentos de la filosofía clásica y todas las profundizaciones de la sabiduría helenística, falta el supuesto para

una auténtica comprensión de sí mismo como persona, ya que ésta es únicamente posible a base de la relación con un Dios realmente trascendente y personal.

A través de la Revelación bíblica se da a conocer la absoluta soberanía de Dios. Este creó el mundo con total libertad. La pregunta de por qué lo hizo se responde diciendo que merced a un motivo que solamente en la persona de Cristo resulta del todo claro, es decir, el amor.

El mundo no es, pues, sólo «naturaleza», sino obra. Su origen no se encuentra en una profundidad originaria, de la cual lo habría sacado un primer movimiento mítico, sino en la soberana palabra del Creador. Su perfección radica en la sabiduría y el poder configurador de Dios. No se encuentra en una oscuridad que sólo el conocimiento humano haya podido despejar, sino que es conocido desde el principio; porque el fundamento de sus esencias es el pensamiento por el que Dios las piensa al crearlas. No existe en estado «salvaje», sino que está bajo una responsabilidad, porque el que lo creó responde de él.

Al final de la Antigüedad, la Revelación se integra en la conciencia de Occidente. La Edad Media crea una nueva imagen del mundo. Por lo que hace a su valor, esta imagen se halla determinada de dos maneras. En primer lugar e inevitablemente, el mundo es obra de Dios y, en cuanto tal, es bueno y querido por El. Al mundo pertenece también el hombre en cuanto ser existente. Pero todo encuentro de este hombre con el mundo, así como consigo mismo, tiene también el carácter de culpa y perturbación que procede de la acción primera. Es cierto que el creyente se encuentra dentro del ámbito de la Redención y lleva en sí el nuevo comienzo, pero la perturbación no fue anulada por ello; ésta recibe, más bien, una nueva posibilidad: la de superar con el esfuerzo moral la incitación a una nueva culpa y convertir la perturbación, con sus vicisitudes, en un elemento de progreso ético, así como de expiación por la culpa de la humanidad, cosa que se ha olvidado en gran medida.

De estos dos aspectos se sigue una contradicción que forma parte esencial de nuestra existencia. Es algo inevitable, que no se supera sino en la eternidad. Esta contradicción se hace sentir continuamente a lo largo de la

historia y perturba las relaciones del hombre con el mundo y consigo mismo. Gracias a la Revelación de la soberanía de Dios y de la relación inmediata del hombre con El, la idea mítica del mundo queda radicalmente superada. El mundo queda des-encantado. Los dioses y sus avatares desaparecen de él, y liberan la mirada para percibir la realidad. Pero, como la capacidad de experiencia religiosa es extraordinariamente fuerte, el creyente ve todas las cosas como transidas de misterio. A esto se añade que todavía no se configuró el concepto moderno de la realidad empírica del mundo, con sus leyes. Por eso se requiere un largo esfuerzo del espíritu y del corazón para superar también de forma concreta el influjo de la concepción mítica del mundo que aún sigue vigente. La fantasía se inmiscuye en todas partes. Las relaciones con el mundo son en buena medida acríticas, y múltiples las posibilidades de superstición.

La peculiar índole espiritual de los pueblos europeos en formación aporta al pensamiento fuertes impulsos constructivos. La trascendencia de Dios constituye el punto de apoyo para la reestructuración del mundo, y surge la imagen de un universo jerárquicamente configurado, cuya base está en la tierra y cuya cima se halla en Dios. Ese mundo es, al fin, «cosmos». En todas partes percibe el hombre el hecho de que el mundo fue creado por Dios y es conservado por El, y admira la grandeza, la belleza y la plenitud de sentido de su obra. Así, cada elemento del mundo se convierte para él en símbolo de lo eterno.

En el hombre medieval bullen poderosas pasiones, y su fantasía está dotada de una gran fuerza. Siente hasta lo más hondo el riesgo de perderse en el mundo. Surgen así figuras de un desprendimiento radical, junto a otras intensamente consagradas al dominio del mundo. De ahí le viene a la imagen del mundo un rasgo dualista, tan fuerte a veces que parece como si el mundo fuese visto como algo que no hubiera sido creado por Dios, sino por un poder maligno, con el propósito de seducir al hombre.

En el curso del siglo XIV comienza en Italia la Edad Moderna. La consideración simbólica del mundo es sustituida por la crítico-positiva. Mediante la observación, la experi-

mentación y la teoría racional, surge de la imagen medieval, determinada por lo religioso, la de un mundo «natural», científicamente comprensible y susceptible de ser dominado mediante la técnica.

Un sentimiento del carácter ilimitado de la existencia destruye la antigua concepción de un cosmos como forma limitada, armónicamente configurada. Se ve el mundo como ilimitado: en el sentido estructural, como la totalidad del sistema del mundo, que se expande hasta el infinito; en el sentido histórico-genético, como el conjunto de un acontecer cuyos comienzos se retrotraen cada vez más y cuya meta se desplaza hacia un futuro cada vez más lejano.

A medida que aumenta la importancia del mundo, se va debilitando el sentimiento de la realidad e independencia de Dios. Este proceso se lleva a cabo en dos direcciones. En la primera, Dios es incluido en el mundo. Surge así el Monismo moderno, que considera a Dios como el fundamento primario o alma del mundo, como la fuerza impulsora y el sentido de la historia, que se revela de forma progresiva. Lo divino se aproxima cada vez más a lo mundano, hasta terminar identificándose con ello como la «divina naturaleza» de la filosofía clásico-romántica... En la otra dirección, se concibe el mundo cada vez más exclusivamente como un conjunto de energías empíricamente comprobables y leyes racionalmente comprensibles. Para esta forma de pensar, una realidad divina resulta algo extraño, incluso carente de sentido que hay que eliminar; es la mentalidad del positivismo moderno. Según él, el mundo se basta a sí mismo. No necesita principio metafísico alguno, situado fuera de él, que lo haga comprensible y ayude al hombre a subsistir en él. Lo religioso se presenta incluso como algo hostil, que impide al hombre desarrollar sus propias posibilidades.

En los últimos decenios, las aportaciones de la ciencia y la técnica aumentan hasta lo imprevisible. Una voluntad de poder, fría y objetiva, está decidida a conquistar la soberanía absoluta sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo. En los sistemas totalitarios, esa voluntad se combina con el absolutismo del Estado, haciendo del ateísmo un principio político y considerando como enemigo suyo todo tipo de religiosidad.

Esto acerca de las ideas dominantes en la conciencia moderna del mundo. A ello se añaden otros factores más. Por de pronto, determinados residuos del pasado. Es cierto que el elemento mítico, como factor históricamente determinante, desapareció, pero no se extinguió; sigue viviendo, más bien, en el inconsciente del hombre y ejerce desde ahí su constante influjo en el sueño, en las neurosis y psicosis. También la relación simbólico-estructural con el mundo sigue ejerciendo su influjo, ya que, hasta cierto punto, coincide con la mirada espontánea. Cuando el hombre de nuestro tiempo mira con ingenuidad el mundo, lo ve según el esquema ptolemaico; así como lo ve simbólicamente tan pronto como lo mira con ojos de artista o de poeta.

Finalmente, persiste el hecho fundamental de que, pese a todo positivismo teórico y a todo dominio práctico-técnico del mundo, Dios es real y el único, en definitiva, poderoso. Como se mantiene también el hecho de que el hombre fue creado y su persona existe únicamente al ser llamada directamente por Dios. De ahí se deriva una situación cuyos efectos no pueden preverse todavía. Una tendencia ampliamente difundida trata de eliminar de la conciencia y del modo de vivir la realidad de Dios y la referencia al mismo por parte del hombre. De esta forma, a la larga, la realidad de Dios y de la llamada que dirige a la persona tienen que convertirse en un elemento patógeno. Ahora bien, el ser del hombre no se deja reducir a la imagen diseñada por el Positivismo. Aun en el incrédulo de nuestro tiempo, sobre todo aquel a quien algún sistema político priva coactivamente de la posibilidad de creer, tiene que rebelarse su inconsciente. Las crisis que de ahí se derivan determinarán nuestro futuro.

Por lo que respecta al creyente, está convencido de que Dios existe. En este sentido toma conciencia de la libertad y responsabilidad de su propia persona. Pero esa conciencia de la fe se halla, como no podía ser de otra manera, bajo el influjo general de la imagen moderna del mundo recién descrito y de las tendencias antimetafísicas operantes en ella. No se ha confrontado realmente con ella. Una concepción del mundo en la cual los resultados científicos reales, los auténticos contenidos de la Revelación y los impulsos a la

dominación del mundo, que corresponde al actual momento histórico, se unan de modo creible no se ha perfilado aún con claridad. Cambios así tienen lugar a un ritmo muy lento, porque deben realizarse en distintos niveles: el del pensamiento, el sentimiento, la acción, las relaciones comunitarias, etc. A esto se añade que la experiencia religiosa, la captación inmediata de la dimensión numinosa del mundo se fue debilitando progresivamente a lo largo de la Edad Moderna, por motivos distintos. Entre ellos figuran, sobre todo, la racionalización y tecnificación de la existencia, que relegan lo religioso cada vez más el ámbito puramente interno y subjetivo, y convierten el mundo en una realidad cada vez más profana. Es cierto que el arte —especialmente la música— aporta a la conciencia un aspecto misterioso de la existencia; pero eso queda en el ámbito de lo estético, separado de la vida cotidiana, sin poder vinculante respecto a la actitud frente al mundo.

Otra causa radica en la misma historia de la espiritualidad cristiana. Desde que el protestantismo vinculó en buena medida la certeza religiosa a la relación individual con la Biblia, y, derivadamente, a la experiencia personal, aquélla se tornó cada vez más decididamente subjetivista. El lugar de la conciencia de la realidad objetiva pasó a ocuparlo la «vivencia» como estado de conmoción y plenitud; el lugar de la verdad válida en sí misma fue cedido a la autenticidad de la actitud personal. La Iglesia católica, por su parte, se volvió desconfiada respecto a la experiencia, y vio en ella un peligro para la verdad divina. La pospuso en la educación religiosa, y basó todo en la autoridad, la obediencia y el conocimiento racional. Con ello, la experiencia perdió energía y dejó, en gran medida, de constituir el factor de certeza interna que debía ser.

Finalmente, una última observación. La conciencia medieval de la perturbación del mundo fue, debido a su gran emotividad, tan intensa como borrosa. El puritanismo la introdujo en la Edad Moderna. La vehemencia de ese sentimiento ha remitido; pero sigue operante, por ejemplo, en las corrientes pesimistas de la más reciente modernidad, en su cansancio del mundo, en la desesperación existencialista, etc. De ahí la propensión a ver el mundo como algo am-

bivalente y hasta demoníaco. Pero a dicho sentimiento se opone la gran experiencia de la ciencia y la técnica modernas, que muestra que el mundo es lo auténtico y está lleno de inmensas posibilidades. Aquí surge una contradicción que no puede ser superada. En el hombre creyente, esta contradicción suscita el sentimiento de que el mundo aleja de Dios; por eso hay que liberarse de él y dejarlo en su corrupción; por otra, provoca el riesgo de creer que el mensaje cristiano queda refutado y que es preciso alejarse de él y entregarse al mundo.

Las contradicciones antedichas no han sido realmente superadas; hasta se plantea la cuestión de si son, por principio, superables. En cualquier caso, a ellas se debe que no haya hoy día una imagen unitaria de mundo. Este hecho afecta a la vida entera del hombre y socava la confianza en la fe.

Con el inicio de la Edad moderna empieza el proceso que denominamos «secularización del cristianismo». Consiste en que los conceptos de origen revelado acerca de Dios, la creación y la culpa del hombre, la Redención y la Salvación se tornan imprecisos. El carácter específico y sobrenatural de lo que significan se pierde, y pasan a primer plano ciertas analogías de carácter natural. El lugar de la auténtica Redención pasa a ocuparlo, por ejemplo, la mejora progresiva de las condiciones culturales; la gracia cede su puesto a la experiencia subjetiva; en vez de resurrección y vida eterna, se habla más bien de un estado ideal en la tierra.

Pero hoy se abre paso la idea de que un cristianismo aguado de esta manera no merece la pena. Esto pareció suceder mientras la dirección cultural del mundo estuvo en manos del relativismo y el liberalismo, y el ateísmo sólo tenía el carácter de un librepensamiento individualista. Desde hace algunos decenios, éste ha pasado a su fase agresiva y se ha asociado con los poderes políticos más fuertes. La voluntad de destruir no solamente el cristianismo, sino, en general, todo tipo de religiosidad ha ido en aumento, hasta convertirse en un factor político de máxima potencia. Frente a él es claro que sólo puede subsistir una conciencia cristiana arraigada en sus auténticos principios.

Ustedes saben, señoras y señores, que no hablo fácilmente de asuntos personales, pero lo voy a hacer aquí. Cuando, después de haber recorrido muchos campos de la cultura y la ciencia, empecé a estudiar teología, mi idea decisiva fue —como he dicho antes— que un cristianismo a medias no merece la pena; la entrega que exige resulta excesiva. Tal vez esto suene raro; porque, según un criterio ampliamente aceptado, el cristianismo, la Iglesia y el dogma implican una falta absoluta de libertad. He comprendido que la falta fundamental de libertad es la que proviene del sometimiento a las propias estructuras psicológicas y de otro tipo. Y justamente de ellas nos libera la Revelación. Esta es liberación, y la lleva a cabo al proporcionar al creyente «una instancia elevada que está por encima de él mismo». Esta idea se me ha ido confirmando a lo largo de más de cincuenta años, durante los cuales no he rehuido problema alguno. Los dogmas son las coordenadas de la libertad existencial. Hasta aquí el paréntesis de esta nota personal.

Pero aún hay otra cuestión que muestra lo peligrosa que es una evaluación medio dualista del mundo. Mientras la conciencia general fue creyente y tuvo fuerza para ordenar el mundo, las corrientes dualistas pudieron tener un sentido ascético y ser comprendidas como la voluntad de una entrega incondicional a Dios. Hoy de lo que se trata, sin duda, es de que el mundo sea abiertamente reconocido como lo que es: obra de Dios; y «bueno» y hasta «muy bueno», amado por Dios y confiado al hombre, como lo indica el Génesis, en el relato de la creación, hasta siete veces (Gén 1,3-31).

Hay que despertar algo que durante largo tiempo se ha descuidado debido a una especial despreocupación de la fe, a saber: la responsabilidad precisamente del creyente respecto al mundo. No puede seguir considerando el mundo únicamente como el espacio en el que debe «protegerse del pecado» y, en un sentido abstracto, «cumplir con el propio deber», sino que tiene que reconocer que está cristianamente llamado a «cultivarlo y conservarlo» (Gén 2,15) en su esencia y valor. Tanto más, cuanto más claro se ve el tremendo peligro que corre el mundo por obra del titanismo de nuestro tiempo. La posesión del mundo, la posibilidad de configurarlo según la propia voluntad han sido consideradas siempre como una

tarea y, al tiempo, como una tentación de *hybris;* pero el mundo siguió cobijado bajo ciertas estructuras que el hombre no podía anular. La acción del hombre consistió en trabajar con las fuerzas inmediatas de su ser en las realidades inmediatas del mundo, sin poder penetrar en sus componentes últimos. Pero esto es precisamente lo que ha ocurrido ahora. Ciencia y técnica están, efectivamente, en condiciones de dar el asalto a la sustancia del mundo; llamémosla como es usual cuando la tenemos en nuestras manos: la tierra. Los efectos que la ciencia y la técnica son capaces de producir son tan grandes que en adelante lo que está en juego es simplemente la existencia humana. Hemos hablado de un «descuido» de los creyentes respecto al mundo, pero esta palabra resulta insuficiente. Debemos comprender que se trata de una verdadera culpa. El cristiano ha dejado el mundo abandonado a sí mismo, es decir: a la incredulidad y a su voluntad de poder. Pero el incrédulo no se halla en condiciones de regir la tierra debidamente. Que la fe en el progreso propia de nuestro tiempo crea que lo está constituye una peligrosa ilusión. La lógica de la evolución del poder científico-técnico y político empuja al hombre hacia una zona de peligro donde es posible el naufragio. Y las fuerzas que serían suficientemente fuertes para mantener en orden el propio poder no proceden ni de la ciencia ni de la técnica. Tampoco proceden de una ética autónoma del individuo, ni de una soberana sabiduría del Estado. Que el individuo altamente desarrollado no es capaz de ser señor del desarrollo cultural anónimo parece demostrado a lo largo de la historia. Por eso el movimiento totalitario que recorre la tierra espera toda la salvación del Estado y le atribuye una sabiduría y un poder ordenador absolutos. Pero los decenios venideros mostrarán que el Estado no tiene, en lo esencial, más poder que el individuo aislado respecto a los impulsos de la naturaleza humana y a las consecuencias de la cultura objetiva. Las posibilidades reales de salvación se hallan en la conciencia del hombre vitalmente unido a Dios. De este modo, la fe —como la incredulidad— se convierte en un factor históricamente decisivo.

Hay que saber también otra cosa. Nuestra conciencia acerca de Dios y su relación con el mundo está determinada

sobre todo por el concepto filosófico de lo «absoluto», según fue elaborado bajo el influjo de la filosofía griega y del racionalismo e idealismo modernos. Según esta mentalidad, Dios es el ser que —si cabe decirlo así— está asegurado en su absoluteidad, pero también está atado por ella. Frente a él se halla el mundo como una realidad finita. Su relación con el mundo pasa por encima de una diferencia asimismo absoluta, y fácilmente adquiere un carácter sólo intencional, irreal. Basta pensar en el Deísmo, que acepta a Dios como creador y ordenador del mundo, pero después lo aleja del mundo y deja a éste totalmente en manos del hombre.

La Revelación habla de otra forma. Que Dios haya creado el mundo y que, junto a El, exista el ser finito es ya un misterio. Significa que Dios creó en el mundo imágenes y semejanzas de su ser, lo cual implica que confió su honor y, en cierta medida, se confió incluso a Sí mismo a lo finito. Pero, ¿cómo puede El hacer una cosa así? Esta cuestión se agrava a la vista de la libertad humana, a la que Dios, al crearla, otorgó la posibilidad de volverse incluso contra El. Y se agrava aún más cuando El, a pesar del pecado y sus malos frutos, no deja al mundo hundirse, antes lo sostiene, respondiendo a la infidelidad con la fidelidad. El problema, finalmente, se convierte en riesgo de escándalo ante el hecho central del cristianismo, la Encarnación.

Que Dios entre en unidad personal con la criatura finita, con la naturaleza humana, y esta unidad se mantenga por toda la eternidad; que El se exponga, en la indefensión del completamente santo, a las tremendas posibilidades de una historia no santa, todo esto sitúa la idea de Dios ante una luz nueva. Nos revela algo que siempre ha experimentado la religiosidad cristiana: Dios no es sólo el ser absoluto de la filosofía; más allá de eso, es el Dios vivo que se «comprometió» con el mundo finito. Resulta claro que el concepto del amor de Dios no puede ser pensado exclusivamente desde la solicitud y la benevolencia, como hace la teología influida por el Racionalismo; significa el hecho, inasequible para toda inducción natural, de una actitud en virtud de la cual Dios ama «en serio» al mundo, hace que el mundo sea para El tan importante que se une a la criatura con una forma de unidad personal.

El cristiano está llamado a sintonizar con esta intención de Dios. La situación de la historia universal, la fase en la que han entrado la fuerza del hombre y sus posibilidades de destrucción obligan al cristiano a someter su relación con el mundo a un meticuloso examen. Hasta el presente, el *ethos* cristiano ha reconocido «en» el mundo tareas positivas y negativas; pero no ve con claridad —o, al menos, con suficiente claridad— que el mundo, en cuanto tal, le fue confiado como tarea, está bajo su responsabilidad; y él debe salvar la obra de Dios, para que el poder del hombre no caiga en manos de la *hybris* y la necedad y destruya la vida sobre la tierra. El hombre no debe concebir la responsabilidad moral como el mero tener que evitar el pecado, sino como el preocuparse de que el mundo marche mejor.

Pero sucede que nuestra cultura no está dirigida debidamente; más aún, es vehemente la sospecha de que carece de toda «dirección». Es cierto que algunos campos aislados la tienen; por ejemplo, el estudio de determinados problemas técnicos, o la organización de algunas ramas de la administración, pero no el conjunto de la vida. Mas esto es precisamente de lo que se trata. Si se pregunta cómo hay que describir lo que el hombre debe hacer actualmente, podría decirse, creo yo, que se trata de una cuestión global, real y literalmente de esto: del ámbito de la tierra en cuanto totalidad del espacio y de las relaciones recíprocas entre los pueblos en cuanto totalidad de la humanidad. No hay ya territorios estancos. Lo que ocurre en un lugar cualquiera trasciende, antes o después, a todos los demás; lo que pasa en un ámbito del trabajo cultural influye en todos los demás. Si no me equivoco, fue Georg Simmel el que acuñó como ley sociológica la idea de que, en un ámbito vital dado, los antagonismos en él existentes son superados y surge una unidad en la medida en que se experimenta una presión procedente del exterior. Así, es interesante comprobar que la tierra, como campo total del trabajo humano, y la humanidad, como realizadora del mismo, cobran conciencia en el momento en que el entorno de la tierra, el universo, no es ya tan sólo panorama que se ofrece al habitante de la tierra, sino que entra seriamente en su campo visual como el espacio propio de la actividad humana.

Resulta así necesaria una actitud nueva que se corresponda con esta situación y que yo llamaría «el arte cultural de gobierno»: una visión sinóptica de la totalidad; sensibilidad para captar la influencia mutua de elementos individuales en el sentido indicado en mis obras *El ocaso de la Edad Moderna* y *El poder*. Pero esa visión falta; de ahí la impresión de que no se sabe cómo ordenar las cosas e incluso si se van a ordenar.

¿Cómo fue en el pasado el sentimiento básico del hombre respecto a lo que debe hacer? Todavía en el siglo XIX, en parte hasta comienzos del XX, el hombre tenía la sensación de que la tierra es inagotable; que se puede sacar de ella todo lo que se quiera; siempre quedan reservas en ella. En la tierra, como ámbito propio de la actividad humana, puede hacerse lo que se quiera: construir, transformar; siempre queda la tierra como un espacio vital y laboral bello y saludable capaz de equilibrar todas las tensiones. También el hombre lo aguanta todo. Es cierto que no puede uno exponerse a las consecuencias de errores demasiado grandes: viviendas mal construidas, deficiencias en la alimentación, máquinas explosivas, etc. Pero éstos no son más que «accidentes»; en conjunto, el hombre soporta todo lo que hace, hasta el punto de que se entiende en buena medida el concepto de cultura de modo cuantitativo: la cultura es tanto más elevada cuanto mayor número de máquinas trabajan, cuantos más bienes se producen, carreteras se construyen, libros se escriben y cuadros se pintan, etc. En cambio, no se pregunta en serio si todo puede seguir así infinitamente.

¿Puede la tierra ser explotada ilimitadamente sin que algo se acabe alguna vez? ¿Por ejemplo, los bosques, el agua, la fertilidad de los campos? ¿O existen unos límites absolutos? ¿Se puede seguir edificando de manera mecanizada y artificiosa sin que perezca eso que llamamos «naturaleza», lo originario, lo que existe y acontece por sí mismo? Y la cuestión más apremiante de todas: ¿puede soportar el hombre toda la «cultura» que se quiera? Es una ley básica para la comprensión de todo proceso cultural que el hombre no puede hacer nada sin que lo hecho repercuta sobre él mismo; que no existe ninguna acción que se produzca en un solo punto, sino que siempre le sigue una reacción. ¿Cómo repercute, pues, lo que

el hombre hace sobre él mismo? ¿Cómo repercute el constante incremento de la técnica, por la cual pasa el hombre cada vez más del ámbito natural al ámbito artificial, de lo nacido a lo hecho, de lo originariamente dado a lo que él mismo produce? ¿Puede esto seguir así a discreción? ¿Cuánto poder sobre la naturaleza tolera el hombre? ¿Cuánto poder sobre los otros hombres? ¿Cuánto poder sobre el crecimiento de la humanidad? ¿Hay una frontera en la que el hombre pierde de vista las proporciones?

Como ven, son cuestiones muy graves. De ahí que se haga cada vez más apremiante la sensación de que necesitamos una nueva actitud. Una actitud que inspire la orientación de la vida. Esta orientación debe tener cada día mayor amplitud y abarcar toda la tierra, la vida de todos los pueblos. El mundo está lleno de crisis y peligros que surgen porque, en algún sitio, alguien vive despreocupadamente, actúa y configura la realidad sin preocuparse de la repercusión que su conducta tiene sobre el todo.

No necesito subrayar lo difícil que es adoptar dicha actitud, lo que exige en cuanto a conocimiento, visión de conjunto, capacidad de equilibrio, etcétera. Sobre todo si tenemos en cuenta, por otra parte, lo que influyen los egoísmos de las naciones, de los grupos y los intereses, así como las tensiones acumuladas a lo largo de la historia y —no hay que olvidarlo— la necedad.

Estas son las tareas. Es malo que toda la atención se fije en un fenómeno especial y se olviden todos los demás que hay. Ver esto y trabajar en ello es política en el sentido más noble; arte de estadista que no se dirige únicamente al Estado propio, sino al conjunto de todos los Estados.

Estas tareas están relacionadas muy estrechamente con aquello que hemos denominado responsabilidad para con el mundo. Verlas y comprenderlas presupone una mentalidad cuyo núcleo constituye la conciencia de que la responsabilidad sobre el mundo fue puesta en manos del hombre. No puede éste zafarse de ella so pretexto de que la calamidad forma parte de la vida o de que donde se construye tiene que haber ruinas... Todo esto no son más que evasivas. Las cosas marchan así porque el hombre las deja ir así.

Dónde está la frontera de la capacidad humana, dónde empieza en realidad lo inevitable, lo fatal, el destino, es una cuestión de la que tal vez podamos ocuparnos todavía [3].

LA HISTORIA

A las reflexiones anteriores sobre la forma en que la Revelación determina el concepto de mundo se añade la cuestión acerca de las aportaciones que hace a la comprensión de la historia. «Historia» es lo que acontece [4]; lo que acontece por obra de los hombres y lo que les acontece a ellos. Para dejar clara la relación con lo explicado hasta ahora, digamos que historia es el modo de realizarse, a través del tiempo, el encuentro del hombre con el mundo y, dentro de él, su desarrollo y su actividad.

Debemos establecer inmediatamente una distinción esencial respecto al modo como tiene lugar ese acontecer. Por influjo de las ciencias naturales, o dicho más precisamente, de su explotación política a través del materialismo, suele concebirse dicho acontecer como un «proceso». Proceso es el acontecer que tiene lugar necesariamente. Cada realidad actúa conforme a su naturaleza. De tal actuación proceden nuevas realidades, exactamente definidas, que a su vez se convierten en causas. La forma más estricta de un proceso es aquella en la que no solamente se comprueba que un efecto dado resulta de una determinada causa, sino que se puede comprender también el modo como ello tiene lugar, es decir, que el efecto puede ser deducido de la causa, deducción que puede expresarse de forma lógica exacta. Eso sucede, por ejemplo, si se pregunta cómo surgió el sistema de los astros. Puede concebirse y expresarse con exactitud cómo de un primer estado resultaron necesariamente los siguientes, y cada uno se derivó del anterior. La forma ideal de esta concepción sería aquella en la que el discurrir del proceso cósmico pudiera traducirse en una fórmula matemática; bien entendido que esto sólo puede darse de modo

[3] Habría que remitirse aquí a la importancia de la ascética como factor de cultura.

[4] En alemán, el sustantivo *Geschichte* (historia) procede del verbo *geschehen* (acontecer). *(N. del T.).*

aproximado si se trata de captar con esa fórmula, no sólo una forma general, sino toda su plenitud concreta.

El fenómeno resulta más complicado cuando se trata del ser vivo. El carácter de necesidad persiste. El surgir de cada forma de vida a partir de la anterior se da como tiene que darse. Parece, sin embargo, dudoso que pueda aceptarse una necesidad así para el origen de la vida primera.

Que la evolución de formas inferiores hacia formas superiores de vida sea necesaria es una cuestión que sólo puede responderse afirmativamente de manera condicionada. (Recordemos lo dicho a este respecto anteriormente). En cuanto a mí se me alcanza, esa evolución sólo se da cuando se acepta un principio específico de evolución —nosotros lo hemos llamado el principio irracional-productivo— que no permite a la respectiva forma de vida persistir en su autoafirmación y desarrollo propios, sino que más bien la obliga a arriesgarse a dar el paso, más allá de sí, hacia la forma superior y, por ende, más arriesgada.

Pero siempre que cabe hablar de una «necesidad» del acontecer vital, no se trata de una necesidad susceptible de intuición racional. Y esto no por la razón cuantitativa de que los factores que habría que tomar en consideración serían demasiados, sino por razones cualitativas: pues no veo cómo podría mostrarse que cada fase ulterior se halla ya en la precedente. Respecto a la segunda fase de la evolución, no podemos hacer, a lo que entiendo, sino asumirla cuando se da, y sólo después entenderla. Todo esto dicho con la reserva que me impone el desconocimiento profesional del asunto.

En cualquier caso, nada de ello es todavía historia en el sentido propio del término, a no ser que convengamos en hablar, en lenguaje figurado, de una historia del ser vivo o, incluso, de una historia del ser inerte. Historia, en sentido propio, es la del hombre.

También aquí se pretende aplicar el concepto de proceso al tema de la comprensión. Pero entonces se confunde todo. Es cierto que existen en la historia del hombre aspectos que implican un proceso. Por ejemplo, puede mostrarse cómo el germen de una enfermedad y la forma de actuar

cambian en el curso de un tiempo dado; o bien cómo un grupo de inmigrantes se adapta a las condiciones del nuevo país. Pero estos procesos están mezclados con un factor que no puede reducirse a proceso alguno, es decir: la persona, su iniciativa y el carácter especial de la misma que es su libertad.

En cuanto se presenta un resultado del acontecer histórico, puede ser comprendido en sí mismo, y en su relación con hechos precedentes y otros posibles en el futuro. Pero nunca puede ser deducido necesariamente de lo que le antecede; porque queda siempre en pie la convicción de que las cosas podrían haber sido de otra manera. Tampoco se puede determinar de antemano qué consecuencias debe tener en el futuro; lo único que puede indicarse es la posibilidad o la probabilidad de que se den tales consecuencias. El juicio que se emita implica siempre la salvedad de que las cosas pueden suceder también de otra manera.

Un acontecer histórico tiene siempre su origen en una decisión: en la «iniciativa», es decir, en la libre capacidad de la persona para comprender algo. Todo intento de comprender la historia como un «proceso» tiene que negar la libertad; lo cual es una empresa vana, pues, a pesar de las evidentes ataduras externas e internas, físicas y psíquicas que tiene, el hombre es libre. No puede concebirse a sí mismo como un ser que vive bajo la presión de una necesidad real. Incluso el juicio «yo no soy libre» presupone una renuncia al propio ser, un tomar posición ante lo que ocurre en el entorno, y esto implica libertad. Si el hombre no fuera realmente libre, si se hallase determinado por una continua necesidad, no sería capaz de pensar este hecho, sino que lo viviría a ciegas. En todo momento, el curso de la historia procede de un origen que no puede ser entendido como algo necesario: es simplemente origen *(Ur-sprung*[5]). Por supuesto, la libertad tiene motivaciones; pero las sigue porque quiere, y quiere porque quiere. Hay factores que influyen de forma más o menos intensa: la naturaleza, el país, la condición humana de ciertas

[5] El autor emplea el término alemán *Ursprung* (origen, nacimiento, punto de partida) y lo separa con un guión para subrayar el sentido de «comienzo absoluto», o «salto originario» *(N. del T.)*.

organizaciones sociológicas, económicas y políticas. Pero estos factores pueden ser superados mediante nuevas iniciativas. Con qué violencia puede esto ocurrir lo muestra el curso de la historia misma; no tenemos más que recordar cómo la forma de vida y la mentalidad del siglo XIX y comienzos del XX, con su talante individualista-liberal, tan seguro de sí, fue seguida del colectivismo nacionalsocialista y el bolchevique, que llegaron al extremo de lo inhumano.

La idea de proceso sólo se puede aplicar a la historia con las mayores reservas. Aparte de eso, tal idea es un recurso simplificador, un signo de la incapacidad de comprender cómo es realmente la existencia humana, y, no lo olvidemos, un medio de propaganda sumamente eficaz. En realidad, la historia se realiza en un constante y recíproco influirse, entrecruzarse e incluso entorpecerse, por un lado, los elementos del decurso histórico que constituyen un «proceso» y, por otro, la autoafirmación y realización de las personas, con su modo libre de actuar. De vez en cuando, ambos factores tienen que aceptarse mutuamente, colaborar, unirse, para volver de nuevo a entrar en crisis. La palabra «crisis», que tan familiar se nos ha hecho, es precisamente la expresión del carácter no procesal de la historia humana.

La Revelación subraya este carácter de la historia de la forma más decidida, al aplicarle el concepto de responsabilidad. Dios confió el mundo al hombre, es decir, lo puso bajo su responsabilidad. El hombre puede cumplir con esa responsabilidad realizando debidamente la tarea que le compete en el mundo; puede dejar de cumplir ese cometido si realiza mal dicha tarea. De ahí se sigue que la historia puede marchar bien, pero también mal. No hay garantía alguna de que no se dé esta última posibilidad; incluso hay que plantearse si no se habrá tomado ya una decisión al respecto; porque una historia en la que el Hijo de Dios hecho hombre sufre el destino que sufrió es una historia fallida; a no ser que el amor de Dios asuma este hecho tremendo en un nuevo movimiento de superación, que sólo El puede concebir.

La historia no «se realiza», sino que «es dirigida». Precisemos: se realiza también en tanto que los mencionados elementos procesales repercuten en ella y, además, en tanto que todo cuanto existe ejerce un influjo; influjo que se

aproxima al carácter de lo necesario tanto más cuanto que tiene tiempo para dar lugar a ciertas situaciones, que pueden consolidarse e incluso endurecerse hasta resultar inevitables. Surge así el fenómeno de lo irremediable y lo fatal. Pero tampoco estos conceptos pueden ser pensados sin una referencia a la persona y su libertad; tal referencia les otorga su verdadero carácter histórico, a diferencia de lo que ocurre con una especie animal cuando no encuentra ya alimento o está excesivamente explotada y carece ya de fuerza para mantenerse biológicamente.

La última expresión de que la historia se halla sometida a responsabilidad, de que hay que responder del acontecer histórico es la convicción, compartida por todos los pueblos que viven religiosamente, de que ha de haber un rendimiento final de cuentas, representado en la imagen de un juicio. Acerca de esto diremos pronto algo más.

A la imagen de la historia, tal como es determinada por la Revelación, corresponden los tres aspectos de comienzo, fin y culminación. No como conceptos generales que expresan la temporalidad, diciendo, por ejemplo, que lo que acontece tiene un comienzo, culmina en el presente y, como tal acontecimiento, tiene también un final. Son, más bien, conceptos bien caracterizados: el principio de la historia humana, tal como Dios la concibió; la culminación en la venida del Redentor, o, en términos bíblicos, en la «plenitud de los tiempos»; el final de la historia en el Juicio.

En primer lugar, el principio. El principio de la historia humana tiene su trasfondo en el comienzo del mundo. Este no es eterno, sino finito y, por ende, temporal. Esto quiere decir que empezó alguna vez; y que dicho comienzo no tuvo lugar merced a una autoposición inmanente, sino merced a la creación de Dios. Existe porque Dios quiso que existiera.

No somos capaces de concebir este comienzo. No es posible remontarse en la línea del tiempo hasta llegar a un comienzo; porque nuestro pensamiento es, a su vez, finito, no va más allá de la temporalidad. Sólo podemos tratar de dirigir el pensamiento hacia el comienzo del mundo, y eso «pasando por Dios», que no es temporal, sino eterno.

El hecho de que el mundo haya tenido un comienzo constituye el trasfondo para el comienzo de la existencia humana, es decir, de la historia. Este comienzo es subrayado con fuerza por la Revelación. Según ella, el devenir de la naturaleza no se convierte en historia mediante una transformación imperceptible; la historia se pone en marcha en el momento en que un ser vivo responde libre y conscientemente a Dios. En ese momento es cuando existe el hombre y empieza su historia. No podemos analizar ahora el modo como tiene lugar su origen —modo biológico, o histórico-evolutivo o cualquier otro—, es decir: el modo como se realiza lo que, desde el punto de vista religioso y simbólico, se resume en la frase del Génesis: «Dios formó el cuerpo del hombre de la tierra». En sentido bíblico, el hombre existe cuando se halla en la relación yo-tú con Dios.

A este comienzo pertenece el hecho de que Dios —en la figura del paraíso— entrega al hombre el mundo, lo constituye en señor de él, y lo hace así responsable del mismo. En dicho comienzo se inserta el hecho de que el hombre traiciona el señorío que implica la semejanza con Dios; quiere ser señor por sí mismo y reclama el mundo como propiedad suya. De ese modo, el comienzo de la historia lleva implícito el momento de la «culpa». A partir de ahora, la culpa y la perturbación que de ella procede son un elemento de la historia e influyen en todo su desarrollo. Ya hemos hablado de esto, como también de que la historia así determinada sigue siendo historia, es decir: por grande que sea tal influjo, sigue impulsada por la libertad, y ésta es responsable de ella.

Tampoco desde este punto de vista constituye la historia un proceso, es decir, un proceso natural. Este no tendría nada que ver ni con la culpa ni con la responsabilidad. Pero tampoco sería «inocente», como dice respecto a la naturaleza el sentimentalismo moderno. Pues ésta es una valoración ética, sólo posible sobre la base de la libertad. Ese proceso sería natural, es decir, pre-ético. Esto nos da luz para comprender el incesante afán de la Edad Moderna y el posmodernismo por comprender al hombre desde la naturaleza, mediante el concepto de evolución radical. Es el

empeño del hombre en eludir la responsabilidad mediante la entrega en manos del acontecer natural.

Debido a la culpa se oscurece el saber sobre el principio del mundo y de la historia. Expresión de este oscurecimiento es el mito. Cuando éste habla de un comienzo del mundo, de un primer acontecimiento del que provienen el hombre y el mundo, busca el auténtico comienzo, pero no lo logra; siempre hay algo antes de él, como es el caos primordial —en cualquiera de sus formas—, que, a su vez, carece de principio. Es cierto que el mito habla de seres primordiales que configuran el mundo; pero éstos se encuentran siempre con algo ya preexistente que configurar.

Lo mismo que el mundo, tampoco la «historia» tiene un auténtico comienzo en el mito; porque tal comienzo presupone el concepto de persona; pero éste no se alcanza nunca en el mito. Lo que aparece en él es un ser dotado de admirables disposiciones, que se desarrolla, pero nunca llega a unas auténticas relaciones yo-tú con el Creador, ya que éste, a su vez, tampoco es personal. Incluso en los momentos culminantes del pensamiento mítico y la metafísica que de él se deriva, la idea del supremo poder primero y creador permanece atrapada en el contexto mundano. (Prueba de ello es la idea de la metamorfosis de dioses, hombres, animales, cosas...) Esto no significa que el hombre no cristiano no fuese piadoso. Lo es hasta tal punto que, por ejemplo, la acusación de *asébeia,* o impiedad, lanzada por el politeísmo contra los cristianos, fue debida a que la Revelación había reducido drásticamente el número de las divinidades. A pesar de eso —más aún, precisamente por ello—, persistió en el mito un anonimato radical, el hecho de hallarse el hombre preso en una existencia de carácter impersonal. Se intenta penetrar hasta la auténtica personalidad de Dios y del hombre, pero no se alcanza el objetivo. Hay ceguera espiritual, como secuela de la culpa primera. A pesar de la cantidad y profundidad de sus conocimientos, el hombre pierde el auténtico saber de sí mismo y del mundo. Sólo la Revelación, empezando por la del Antiguo Testamento, resalta los momentos decisivos de la historia: la personalidad de Dios, la creación del mundo como acto libre, el llamamiento hecho al hombre y su consiguiente

carácter de persona, la auténtica esencia de la culpa y de la historia lastrada por ella.

Hablando en términos históricos, la forma mítica de pensar ejerce un influjo más amplio. Rodea el área del Antiguo Testamento en los poderosos círculos culturales de Asia, Africa y Europa. Influye en las religiones no cristianas hasta el presente, y presiona incluso el área en la que se proclama la Revelación. Finalmente, alcanza de nuevo un gran desarrollo debido a una peculiar transformación de la misma en el *mythos átheos* de la racionalidad moderna.

El hecho de haber tenido un comienzo la historia y, antes, el mundo, se renueva constantemente en el acto de nacer con el que se inicia la vida de cada persona. Esta vida surge de un contexto en el que se adensa todo cuanto implica el hombre: el contexto biológico de los padres y de la serie total de generaciones que llegan hasta los progenitores, de todo lo que significa historia en general y, finalmente, mundo en su totalidad. Pero ese mismo hombre es persona porque, hallándose en una relación yo-tú respecto a Dios, fue llamado a asumir libremente la relación ontológica fundamental y hacerla realidad en su vida cotidiana [6].

El segundo elemento con el que la Revelación caracteriza la historia es lo que el Nuevo Testamento denomina la «plenitud de los tiempos». Dice san Marcos: «Jesús vino a Galilea predicando el Evangelio de Dios y diciendo: Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cerca; arrepentíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,14s).

Es la culminación de la historia, el acontecimiento con el que ésta —en la medida en que ello es posible en el ocultamiento de la temporalidad— aparece al descubierto, haciéndose patente cómo es, y cómo es el hombre de la historia, y cómo es Dios.

[6] Podemos continuar, tal vez, esta experiencia del comienzo en la vivencia individual concreta del despertar del sueño. Siempre se ha relacionado el sueño con la muerte y el despertar con el nacimiento: la sensación de haber estado ausente, en el mundo de lo indefinible, y estar ahora presente de nuevo, descansado gracias al sueño, como nacido de nuevo; y poder asumir nuevamente la carga de la existencia. Casi se podría hablar de una especie de misterio que tiene lugar cada día. Sin él, no se podría vivir.

Todo eso tiene lugar con la venida del Redentor. Por medio de El se hace definitivamente manifiesto quién es Dios. La Revelación del Antiguo Testamento había dado a conocer que Dios es personal. La existencia y la predicación de Jesús revelan que Dios es de una forma que supera todo lo imaginable: la forma de la Trinidad. Porque Jesús se revela como el Hijo de Dios; de esta manera se remite al Padre. Y envía al Espíritu, en el que fue creado el mundo, para que dirija la nueva historia. De este modo queda sellada la libertad de Dios. Se había puesto ya de manifiesto en el Antiguo Testamento cuando el Señor llamó a un pueblo y dirigió su historia; pero en ella aparecía El, contra el politeísmo propio del tiempo, tan acentuadamente como único que se corría peligro de que se le considerase como solitario en su divinidad. De ahí que pareciese necesitar del mundo, del hombre, para tener comunidad. En Cristo se hace manifiesto que Dios tiene esta comunidad en Sí mismo; que no tiene, por tanto, necesidad del mundo y su soberanía es absoluta. Si, por consiguiente, crea el mundo, si entra en la historia, si pacta una alianza con el pueblo escogido, si, en definitiva, se hace hombre, «primogénito entre muchos hermanos», como dice san Pablo, todo sucede por un motivo absoluto, que está más allá de todas las motivaciones del mundo.

Ese motivo lo da a conocer Cristo al revelar el propósito de Dios. Ese motivo es el amor; pero un amor que no depende de los afectos mundanos, sino que eleva la idea de Dios hasta el nivel de lo inimaginable. Ese amor es el que le movió al designio de querer que existiera el mundo, aun no necesitando de él, y a seguir conservando en la existencia al mundo y al hombre a pesar de la culpa.

Ahora entra El mismo personalmente en el mundo. Al crearlo, asumió la responsabilidad de su existencia. Ahora echa también sobre sí la responsabilidad de la culpa, que el hombre no puede expiar. Así es como se convierte en Redención la existencia de Cristo.

A través de su mensaje, el llamamiento de Dios se dirige en su forma absoluta al hombre. Le intima a acceder, con fe y amor, a la relación yo-tú con el Dios que «vino» en Criso. Con ello se inaugura un nuevo comienzo. De él tiene

que salir el mundo de la Redención. Resulta manifiesto que el mito, en cualquiera de sus formas, pese a toda la grandeza de sus ideas y toda la profundidad de su religiosidad, es, en definitiva, ceguera. La niebla formada por las oscilaciones de los afectos humanos, por la prepotencia del mundo, por la arrogancia del hombre, por la culpa y sus efectos, niebla que confunde a Dios con el mundo y hace del mundo lo propiamente divino, se disipa. En Cristo se ofrece al hombre el nuevo poder creador del Espíritu Santo, la gracia para empezar de nuevo y construir el reino de Dios, cualquiera que sea su condición, la época y la región en que viva y el nivel cultural que tenga.

Este acontecimiento es la «plenitud de los tiempos». En él culmina el pasado y comienza lo nuevo. Esto se repite en todo hombre que se encuentra con Cristo. Dónde, cuándo, cómo ocurra eso depende de las circunstancias históricas e individuales. La fe sostiene que el hombre que, según todas las apariencias, no ha encontrado a Cristo, porque el mensaje no ha llegado todavía a él, vive ese acontecimiento, de manera oculta, en el encuentro con lo divino en la forma que le es posible.

Tal acontecimiento se da en la decisión a favor o en contra de Cristo, decisión que determina toda la vida; pero se repite constantemente en esta vida: en todo nuevo conocimiento, en toda decisión moral que se lleve a cabo respecto a Cristo.

Según la Revelación, la historia tendrá asimismo un final expresado en la imagen del «juicio». Así como tras el concepto del comienzo de la historia se encuentra el del comienzo del mundo, tras el concepto del juicio se halla el del fin del mundo. Hablar sobre éste con mayor precisión sería cometido del último capítulo de la doctrina de la fe, la relativa a los novísimos, la Escatología. Aquí hay que decir sólo lo necesario para encuadrar en su contexto el concepto del final de la historia. Que el mundo tenga que terminar se debe a su temporalidad. Sería un contrasentido hablar de un tiempo infinito. Sería lo mismo que hablar de una finitud infinita. Pero el fin del mundo, tal como queda claro en la Revelación, no es un acontecimiento cosmológico,

como no lo es el comienzo. En el comienzo del mundo empieza la Revelación del amor de Dios y su voluntad de instaurar su Reino en el mundo; en su final, Dios pone fin a su obra y da cumplimiento a su amor. Preguntar cómo ha de pensarse científicamente este final, más aún, si es concebible de modo racional, es cosa de la ciencia; visto bíblicamente, significa la proclamación irrefutable de que sólo Dios es Dios, sólo El existe verdaderamente; el mundo, en cambio, sólo existe por El y ante El, y existe en la medida en que su decisión lo determina.

Este fin del mundo parece, según la Revelación, que acontece de forma que el mundo temporal se encuentra con la eternidad. El Nuevo Testamento lo expresa diciendo que Cristo volverá. Cuando el Hijo de Dios vino al mundo, lo hizo bajo la forma de la *kénosis,* la voluntad de pasar inadvertido. Por eso el mundo pudo aparecer como lo que existe propiamente, y El, como un ser «insignificante» que aparece en un punto cualquiera del universo, en un momento cualquiera del tiempo, en un contexto histórico cualquiera. El hecho de que El, el absolutamente puro, entrase en el mundo rebelde y moralmente confuso, lo dejó indefenso frente al mismo. La Redención fue una autoinmolación y su forma consistió en vivir la relación en que la santidad divina se encontraba respecto a la condición del mundo, para que las «tinieblas» del mismo tuvieran su «hora» y pudieran presentar al Dios hecho hombre como impotente e insensato. El retorno de Cristo —del que El mismo habla con la mayor insistencia, como informan san Juan y san Pablo— dará un giro total a esa relación. El Santo vendrá ahora «con poder», y éste será tan grande como su santidad. Eso llevará al mundo a esa crisis extrema que se denomina «fin del mundo».

Mas este fin del mundo no significa aniquilación. El mundo no será reducido a la nada, porque la misma Revelación habla del «nuevo cielo y la nueva tierra», que tienen que surgir del «fin del mundo». Nada de cuanto Dios ha hecho será aniquilado; a través de un proceso de juicio final pasa a ser un mundo nuevo, una forma de eternidad. De ahí que tal vez interpretemos mejor el sentido de la Revelación si hablamos de una «muerte» del mundo.

Por lo que respecta a la historia, el hombre en el fondo de su conciencia sabe que ha de tener un final. Las causas de esto no radican en una debilitación de las fuerzas biológicas o en catástrofes exteriores, sino en factores religioso-morales. La injusticia, la maldad, la perversión —que los mitos conocen tan profundamente— provocan el final de la historia. Pero ese final tiene carácter de juicio. La historia necesita algo así. El final de un acontecer vivo confiere a éste su determinación última, su «per-fección». Eso representa el juicio para la historia. En él se trata de hacer realidad el sentido moral que tiene la historia, es decir, poner de manifiesto la verdad del ser y hacerle justicia. El discurso acerca del juicio es una imagen. Lo que el juez hace respecto a un delincuente o a un pleito se aplica aquí a la existencia de toda la humanidad. La instancia judicial es el Cristo que vuelve. Aquel a quien la historia terrena rechaza o ignora se muestra como Señor de la misma, la examina y le confiere un sentido válido para la eternidad.

Hay una tremenda presión sobre la historia, que percibe todo aquel cuyo sentido moral esté alerta. Consiste en que la verdad y la justicia no se hacen valer en ella. La conciencia moral, que no pone cínicamente el sentido de la acción únicamente en el éxito, ni considera, de forma esteticista, el mal como un elemento necesario dentro del todo, exige que lo injusto sea reconocido como tal, y lo justo sea afirmado como lo que es. La historia está llena de acciones malas que se encubren o son presentadas como algo recto mediante la mentira y el éxito, y se dan acciones buenas que son interpretadas como injustas. Lo que se dice de las acciones vale también para las obras realizadas; cuánta injusticia y miseria humana se ha introducido en las grandes obras: en las construcciones, las fundaciones, la configuración de territorios, los Estados. Ocultos bajo las cualidades externas de las distintas obras, estos aspectos se olvidan, pero están ahí y exigen que se los conozca y juzgue.

Las intenciones de los hombres permanecen siempre en alguna medida, y a veces totalmente, encubiertas o desfiguradas. El sentido de su existencia queda, con ello, oculto o alterado; porque las acciones externas, la parte visible de la existencia tiene un sentido u otro según las intenciones. Es

frecuente, sobre todo en épocas de desconcierto histórico o social, que se olviden las normas o se las cambie. Lo importante es considerado como banal, lo accesorio se convierte en principal. Lo falso es visto como verdadero; lo atrofiado, como normal. Los valores no son realizados de acuerdo con su importancia intrínseca, hasta el punto de poder afirmarse, sin exagerar, que cuanto más elevado es un valor tanto menos justicia se le hace, y cuanto más noble es algo tanto más débil resulta ser en realidad. Propiamente, cuanto más elevado es el rango de un valor, tanto más poderoso debería ser en realidad. A lo largo de la historia, sin embargo, la relación es inversa. Para el común sentir dominante, la realidad propiamente dicha es la empírica: cosas, poderes, circunstancias. El modo de sentir, la actitud interna respecto a la exigencia moral, el modo como se opina respecto de algo es visto como una opinión nebulosa que se cierne sobre la realidad verdadera.

El juicio mostrará que precisamente esto último es lo real. Una acción, un contexto, una personalidad se revelarán como «reales» —en términos bíblicos, «entrarán en la vida eterna»— en la medida en que la voluntad sea buena, y la intención pura.

El segundo fruto del juicio será la justicia. Ya se ha hablado acerca de lo falsa que resulta la frase de que la «historia universal es el juicio universal». La impresión decisiva que produce su desarrollo apenas si es la de hacer justicia. Por lo regular y vistas las cosas en conjunto, ocurre más bien lo contrario. Justicia debería significar que los hombres tienen poder y deciden el estado general de las cosas en la medida en que su intención es limpia y su acción legítima; que una situación es poderosa en cuanto a posibilidades y fecunda en obras en la medida en que es pura en la intención y en los motivos que la configuran. Los últimos decenios nos han proporcionado una tremenda lección sobre lo poco que esto se da, y sobre los complejos de inferioridad y las actitudes criminales que determinan a veces el curso de las cosas. La justicia debería significar que las consecuencias de la injusticia recaigan sobre el que la ha cometido. En realidad, recaen indiscriminadamente sobre

todos, y a veces con especial dureza sobre las personas honestas e inocentes que quieren el bien.

El anhelo profundo del hombre valioso es que se haga justicia, aun en el caso de que haya de aplicarse a él. Hemos vivido tal cúmulo de delitos, crímenes e infamias; lo que acontece en la tierra está siempre regido de manera tan desvergonzada por la mentira y la fuerza que no queda otra opción que hacerse uno mismo un cínico y decir «que lo que importa es el éxito», o bien apelar, en fe, a algo que procede de la misma instancia que creó el mundo, es decir, a Dios.

El juicio significará que, por medio de El, en la persona del Señor ensalzado, todos los encubrimientos y alteraciones que hacen tan oscura la existencia en el aspecto moral quedarán anulados; y a las actitudes morales, que continuamente son ignoradas y coaccionadas, se les reconocerá su derecho y se otorgará a la historia su verdadero sentido religioso-moral.

El criterio según el cual sentenciará el juez será la actitud de Dios, tal como se manifestó en Cristo, es decir, el amor.

Este era el lado humano del juicio. Pero tiene también otro. La verdad y la justicia tienen que hacerse valer asimismo respecto a Dios. Hay que darle a El el honor que le corresponde.

No es fácil hoy día hablar del «honor». Así como ciertas realidades se alejan a veces de la tierra y desaparecen en el firmamento, el honor es uno de los valores que parecen haberse retirado a las lejanías de la historia. No es fácil decir por qué se produce esto; tal vez por la masificación de la existencia, la racionalización y mecanización de todo. El honor se refiere a la persona. Es ese elemento precioso, al tiempo que vulnerable, que viene dado con su dignidad y responsabilidad. El honor no se puede contar ni pesar; pero es algo esencial. Por la pérdida del honor puede hundirse una persona; un honor reconocido puede ayudar a soportar un destino difícil. Así es como el pensamiento cristiano ha elaborado el concepto de la gloria de Dios. En la oración de la liturgia de la Iglesia, cada salmo concluye con las palabras «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo». Se expresa con ello el básico anhelo religioso de que la soberanía de lo santo, la posición del Creador respecto

al mundo y la actitud del Redentor para con el hombre tengan en la conciencia y la conducta de los hombres la importancia que les corresponde.

Estas ideas sólo resultan comprensibles para quienes creen en el Dios personal; de lo contrario, tienen que parecer banales, incluso disparatadas. Para el creyente es ineludible que Dios reciba la gloria debida. Pero ¿qué hombre en el curso de la historia ha sido tan difamado como Dios? Sólo uno: Cristo, el Hijo de Dios. ¡Qué cantidad de rebeliones, falsedades y blasfemias no ha habido contra Dios! Conozco cuanto ha podido decirse desde el punto de vista filosófico, sociológico y psicológico para explicar esto y justificarlo aparentemente; pero sigue en pie el hecho de que a lo largo de la historia se da una difamación de Dios que parece acrecentarse con el paso del tiempo. Lo que hoy día ocurre en los dominios del ateísmo establecido supera toda medida. Se ha convertido en un poder mundial. Representa el intento de aniquilar a Dios, y erradicar de la vida humana el conocimiento de El y la veneración a El debida. Pero Dios es tan distinguido que no retira al hombre el don que le hizo de la libertad; se contiene y guarda silencio. Este silencio es tremendo; pero un día hablará El, en el juicio, y entonces quedará claro dónde está la verdad.

Esta cuestión tiene también otro aspecto. Si se analiza el curso de la historia no por encima, sino de modo profundo, se advierte que, desde las más diversas perspectivas y con las técnicas más diferentes, se elaboró una idea de la existencia en la que el hombre se concibe a sí mismo como un ser que logra sus derechos en la medida en que Dios es negado. Rilke dijo que la tierra, entregada fraudulentamente al cielo, debía ser devuelta a su verdadero señor, el hombre. Repitió la tesis nietzscheana de que entre el hombre y Dios se da una relación excluyente: o el uno o el otro; y el hombre sólo puede llegar a ser plenamente hombre si Dios desaparece. La verdad es, sin embargo, que el hombre y el mundo fueron creados por Dios; cuando el hombre se dirige contra Dios, lo hace con aquello que Dios mismo le dio. Si uno sabe algo de lo que es la verdadera realidad, tiene la impresión de que eso es una farsa metafísica.

Pero debido a esa *hybris,* el hombre se infiere a sí mismo el peor de los males. Pertenece a lo más noble del hombre poder ver lo que es más grande que él. Según va reconociendo lo que está por encima de él, crece él mismo proporcionalmente. El fundamento más profundo de su autoestima radica en el hecho de mostrar reverencia a quién es más que él. El titanismo cree que a él se debe la verdadera grandeza del hombre; para los griegos, en cambio, Prometeo no fue un conquistador del cielo, sino un rebelde. Sólo la Edad Moderna lo convirtió en modelo de valor humano, por apoderarse de lo más alto. En la medida en que el hombre reivindicó para sí lo que él no era, renunció a lo que en realidad es. Prueba de ello es la profunda insatisfacción, el fondo de mala conciencia que acecha detrás de todo el progreso, el dominio del mundo, la propia gloria. Lo más íntimo que hay en el hombre protesta contra la falsedad, aunque sólo sea bajo la forma de una nueva violencia.

También para eso está el juicio. El deja claro quién es Dios y que no hay más Dios que El; y quién es el hombre, y que éste convirtió en gloria propia la semejanza con Dios que el Creador le otorgó *.

* Véase apéndice, VI, p.510s.

APENDICE

Temas y notas complementarias a algunos pasajes

I

Página 76

La idea de que Dios es «el otro» plantea cuestiones de tipo intelectual puro, y otras de Pedagogía religiosa, unidas a problemas de Patología de la vida y conducta religiosas.

Deformaciones del concepto de Dios...

«Dios» como objeto de angustia...

«Dios» como concepto-cortocircuito: Consuelo para todo... Solución de todos los problemas con descuido de la responsabilidad objetiva...

La idea sentimental de Dios...

La seriedad del mundo. Ningún aspecto que pudiera ser descuidado. El creyente no debe atenerse «sólo» a Dios. Ha de tomar en serio la naturaleza y la historia tanto al pensar como al actuar...

La falsa conducta religiosa que descuida la realidad finita; por ejemplo, reza porque crezca el fruto o haya un mayor rendimiento, en vez de darle al campo o a la industria lo que ellos exigen...; pide que se evite un mal histórico, en vez de actuar debidamente...

Obligación de mantener el honor de los seres finitos... El falso desprecio del mundo y la falsa ascesis.

II

Página 97

1. Relación de las estructuras vitales ético-religiosas del sábado y del matrimonio con los órdenes naturales tal como proceden de la creación.

2. Importancia de ambas estructuras para la vida del hombre.

III

Página 106

Un acceso al conocimiento de esto nos lo da el estudio de la psicogénesis de la enfermedad y la salud... La estrecha interdependencia en el hombre de espíritu y cuerpo que se deriva de ahí...

Sobre todo si se piensa de qué espíritu y de qué cuerpo se trata..., su plena lozanía, fuerza y orden. Añádase a ello el hecho de que el hombre vive desde Dios; la firmeza de su acuerdo en este asunto, y la fuerza que de ahí se deriva en cuanto a vitalidad, afirmación, desarrollo y conservación de la vida...

Naturalmente, la vida individual hubiera terminado... Pero este fin hubiera sido distinto de la muerte actual. Cómo, no lo sabemos. No se ha dado todavía. Una idea de lo que puede ser nos la da la muerte de algunos hombres cuya vida tuvo el carácter de una constante profundización y simplificación de su acuerdo con Dios y la consiguiente purificación creciente de toda su existencia. Esto nos permite vislumbrar lo que será un final que no consista en un derrumbarse y destruirse, sino que constituya un tránsito.

Ven Vds. la importancia de la doctrina sobre el paraíso. En ella culmina la doctrina de la Revelación acerca de cómo Dios pensó, quiso y creó al hombre. La imagen del primer hombre abarca su forma personal y su entorno, el paraíso.

Esta imagen se halla detrás de aquello que vemos ahora en el hombre. De forma que la definición cristiana del hombre reza así: Es tal como hoy se nos muestra, pero al mismo tiempo es aquel que fue en otro tiempo y que la Revelación nos pone ante los ojos, claro que en la forma negativa de quien perdió su condición pasada...

La pérdida puramente exterior: meramente negativa... La pérdida de lo importante que permanece siempre... La pérdida del rango esencial y la salud espiritual: la perturbación consiguiente, no explicable desde el presente...

La alteración de la relación con el origen...

Imposibilidad de comprenderse a sí mismo... Olvidarse del propio pasado, y saber, sin embargo, que debiera uno acordarse.

Todo esto junto da la imagen plena del hombre... Lo aleja de la superficialidad del Naturalismo y la presuntuosidad de la doctrina del «superhombre»...

Lo muestra como alguien que es «histórico» en sentido eminente... No sólo en el sentido de que ha vivido la sucesión del devenir, del crear y del destino de que nos habla la Historia, sino también en un sentido más profundo: más allá del momento «histórico» —en el sentido actual— en que se halla, se da otra historia cualitativamente trascendente —por así decir— a la otra.

Este estado no está asegurado por naturaleza, sino que se halla esencialmente en prueba.

En qué sentido tiene el hombre «naturaleza»... El «tender hacia Dios» como forma básica de su existencia... De ahí que la determinación del ser se realice mediante la toma de posición respecto al sentido... «Naturaleza» es para el hombre el modo como le está impuesto el determinar constantemente su modo de ser desde la libertad... Marcar los límites frente al Idealismo, Nietzsche y Sartre, y al intento totalitario de construir al hombre... Sin embargo...

IV

Página 131

LA TENTACION

El primer origen del mal no está en el hombre...

Ni en su naturaleza ni en su propio querer primero, sino en el mundo puramente espiritual.

Concepto de los ángeles...

de su prueba...

de su caída... De Satanás y los suyos...

El proceso de la tentación...

El núcleo del proceso: la deformación de la imagen divina...

El Dios soberano se convierte en numen mítico, cuyo poder pende de condiciones y puede perderse.

La ayuda del hombre a la vida puede pervertirse y transformarse en fascinación que lleva a la culpa y la muerte.

Dar cuenta de los pecados...

La conducta del hombre...

La «conducta» de Dios.

V

Página 162

LA PERTURBACION DEL TRABAJO Y DEL MATRIMONIO

Las dos estructuras básicas; ver los dos relatos de la creación.

Divididos en los dos representantes de la humanidad:

el trabajo (la obra) - el varón; matrimonio - mujer;

pero afecta a ambos.

Las estructuras que impulsan toda la cultura.

Bendición y maldición.

VI

Página 505

Ahora habría que plantearse la cuestión de cómo son, a la luz de la Revelación, el contenido y el sentido de la historia. La historia consiste en todo aquello que la investigación histórica nos relata en cuanto a actos, procesos y desarrollos...

A través de todo ello se realiza la historia del mundo de «segundo grado» que, según la voluntad de Dios, debiera surgir del encuentro del hombre con el mundo primero. La doctrina de la fe pregunta si esta voluntad divina se ha realizado —y cómo—, o bien si se ha impedido que se cumpliera.

Ahí se juega el destino del designio y voluntad de Dios respecto a este mundo. En cierto sentido también el «destino» de Dios mismo.

Distinguir cuidadosamente de toda concepción idealista del devenir y desarrollarse del Absoluto.

A través de todo ello se da el devenir del «hombre nuevo» y el «mundo nuevo», de los que hablan San Pablo y San Juan.

Otros apartados:
Progreso, decadencia, arrepentimiento...
Providencia,
ethos, conciencia,
obra humana, trabajo, poder,
sexo, instinto, amor,
lucha, guerra,
dolor, enfermedad, fracaso, desgracia,
la muerte.
Resumen: Existencia cristiana.

EPILOGO

Los libros tienen su propio destino hasta en lo referente a la fecha de publicación. En nuestro caso se trata de la publicación simultánea de dos obras póstumas de Romano Guardini: *Cartas teológicas a un amigo,* y en especial la presente, *La existencia del cristiano.*

Romano Guardini había esperado que la publicación de esta última obra tuviera lugar antes de su muerte y, más en concreto, ya en el año 1966. No tiene objeto detenerse a discutir por qué la publicación no pudo hacerse hasta 1976, ocho años después de su muerte (1968).

Por haber podido seguir durante más de cinco decenios la vida y la obra del inolvidable y paternal amigo, el abajo firmante ha asumido como *officium nobile,* por supuesto, y con satisfacción, la tarea de llevar a cabo una edición que no ha resultado fácil.

Romano Guardini había expresado con claridad, tanto en la dedicatoria como en el prólogo, que en *La existencia del cristiano* se trata de una reproducción de las clases impartidas por él, durante varios semestres, acerca de este ciclo de complejos problemas. Ello explica las repeticiones o interferencias que se encuentran en el texto. Esto constituye un especial estímulo intelectual para seguir a Romano Guardini, por así decir, en su modo de trabajar y en el desarrollo de sus ideas. Este libro es un legado para quienes lo conocieron y oyeron, un recuerdo de este extraordinario hombre, y un acicate intelectual para los que por vez primera entran en contacto con el universo de sus ideas.

Si se repara en que estas lecciones fueron formuladas, en parte, hace más de dos decenios, se sorprende uno de hasta qué punto conservan todavía hoy su actualidad y capacidad de irradiación; pues por encima de todo lo que está vinculado a una época concreta queda siempre algo permanente que nos apremia a nosotros, hombres de hoy, no

menos que hace dos decenios, y afecta al núcleo de nuestra existencia.

No se cambió nada el texto del curso. Ni siquiera la puntuación, a veces un tanto extraña. Las pruebas que tuve a la vista, procedentes del año 1970, fueron revisadas una vez más meticulosamente a base de una fotocopia de la última redacción elaborada por el mismo Romano Guardini. El abajo firmante cree haber cumplido así con su deber, incluso como historiador.

Del teólogo Hans Mercker se espera una bibliografía completa. Para la presente obra realizó un meritorio trabajo y añadió, como último capítulo, «La persona cristiana (Teología de la existencia)», procedente del legado, así como algunos temas y notas complementarias a ciertos pasajes; ambas cosas las he aceptado, aun cuando no se encuentren en la «redacción» arriba mencionada.

Quisiera expresar mi especial gratitud a algunas personalidades. Con mi fiel compañero de edad y de avatares, el doctor Felix Messerschmid, albacea de Guardini, he podido discutir ampliamente algunas cuestiones problemáticas. Mi colega el catedrático Eugen Biser, segundo sucesor en la cátedra de Munich que Romano Guardini inauguró en 1948, me proporcionó valiosas sugerencias. Respecto al asesoramiento jurídico, me siento muy obligado a mi amigo el doctor Hubert Armbruster (Maguncia); también el abogado Roman Bellini (Munich) aportó a este respecto una inteligente contribución. No fue menos fecunda la colaboración del editor Ferdinand Schöningh; gracias a su empeño, su paciencia y su espíritu de sacrificio, ha podido realizar ahora la edición de ambos libros.

Posiblemente, aparecerán todavía otras publicaciones procedentes de la obra completa de Romano Guardini.

Munich, día de San Agustín, Padre de la Iglesia, 1976
Johannes Spörl

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LA EXIS-
TENCIA DEL CRISTIANO», DE LA BIBLIOTECA DE
AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 25 DE MARZO
DE 1997, FESTIVIDAD DE LA ANUNCIA-
CION DEL SEÑOR, EN LOS TALLE-
RES DE SOCIEDAD ANONIMA
DE FOTOCOMPOSICION,
TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI